

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMININ ANLAMLILIĞI: ÖLÜM KAVRAMI
ÜZERİNE YAPILAN HERMENEUTİK BİR İNCELEMENİN ÖLÜMÜN
ANLAMLILIĞINA OLAN KATKISI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Çağdaş Ali DEDE

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN

MAYIS 2018

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMININ ANLAMLILIĞI: ÖLÜM KAVRAMI
ÜZERİNE YAPILAN HERMENEUTİK BİR İNCELEMENİN ÖLÜMÜN
ANLAMLILIĞINA OLAN KATKISI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Çağdaş Ali DEDE

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Yüksek Lisans Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN

MAYIS 2018

MSGSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 20142206001 numaralı yüksek lisans öğrencisi Çağdaş Ali Dede tarafından hazırlanan 'Felsefede Ölüm Kavramının Anlamlılığı: Ölüm Kavramı Üzerine Yapılan Hermeneutik Bir İncelemenin Ölümün Anlamlılığına Olan Katkısı' adlı bu tezin yüksek lisans tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Kaan Harun Ökten

Tez Danışmanı



Bu çalışma, jürimiz tarafından Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Prof. Dr. Kaan Harun Ökten



Üye : Doç. Dr. Kurtul Gülenç



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Dilek Arlı Çil



Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada:

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

24.05.2018
Cengiz Ali Dede




Cansu, Annem ve Kardeşime





ÖNSÖZ

Bu tez ölüm kavramıyla ilgili felsefi bir çalışmadır. Ölüm olgusunun insan düşüncesini ilkçağlardan beri etkilediği ve bu konuda pek çok farklı düşüncenin olduğu söylenebilir. Fakat bu tezde asıl odaklanılan konu ölüm kavramıdır. Ölüm kavramı ölüm olgusundan ayrı olarak düşünülemez ve düşünülmemelidir. Ama ölümün anlamlılığına katkı sağlama iddiasında olacak bir felsefi çalışmanın ölüm olgusundan elde edilen sonuçlardan kopmadan ölüm kavramına odaklanarak ve insan akıl yürütmesinin sınırlarında dolaşarak derinlikli bir düşünce yöntemi geliştirmesi gerekir. Bu tezde böyle bir düşünce yönteminin geliştirilebileceği yani ölümün anlamlılığına katkı sağlayacak bir felsefi sorgulamanın mümkün olduğu ileri sürülecek ve ölümün anlamlılığına katkı sağladığı varsayılan hermeneutik yaklaşım üzerine bir araştırma gerçekleştirilecek, hermeneutik yaklaşımın ölümün anlamlılığına olan katkısı sorgulanacaktır.

Tez yazılırken alıntılar ve kaynaklar, sosyal bilimler ve güzel sanatlar alanında çoğunlukla tercih edilen “MHRA – Modern Humanities Research Association” alıntılama stilinin üçüncü edisyonu dikkate alınarak yapılmıştır.

Bu tez çalışmasının mümkün olmasını sağlayan Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü’nün değerli hocalarına teşekkürü borç bilirim. Onlar sayesinde felsefi düşünceyle tanıştım ve böyle bir tez yazma cesaretini gösterebildim. Benim için doğru olan tez konusunu ve bu konuda çalışılabilecek en iyi tez danışmanını bulmamı sağlayan felsefe anabilim dalı bölüm başkanı Prof. Dr. Hasan Bülent GÖZKAN’a ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Ve son olarak hem ölüm kavramı hakkında gerçekleştirdiği çalışmalarla ülkemizde bu yönde yapılacak yeni çalışmalar için gerekli altyapıyı sağlamış olduğu için hem de tez yazım sürecinde düzenli olarak vakit ayırıp tezdeki düşüncelerin gelişimini yakından takip ettiği ve yaptığı kritik önerilerle tezin savunulabilirliğini artırdığı için tez danışmanım Prof. Dr. Kaan Harun ÖKTEN’e gönülden teşekkür ediyorum.

Mayıs 2018

Çağdaş Ali DEDE



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ	ix
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR	xiii
ÖZET	xv
ABSTRACT	xvii
1. GİRİŞ	1
1.1 Tezin Amacı	1
1.2 Literatür Araştırması	2
1.3 Hipotez	16
2. ÖLÜM KAVRAMINA HERMENEUTİK YAKLAŞIM.....	17
2.1 Heidegger'in Eksistensiyal Ölüm Analizi ve <i>Dasein</i> 'ın Özgürlüğü	17
2.2 Levinas'ta <i>Öteki</i> 'nin Ölümü ve Sorumluluk	26
2.3 Derrida ile Heidegger ve Levinas'ın Birleşmesi ve Ölüm Sınırında <i>Aporia</i> ..	36
2.4 Agamben'in Biopolitikası ve Ölüm Kavramıyla Yönetilen Hayat	45
2.5 Ara Sonuç	49
3. ÖLÜM KAVRAMININ ANLAMLILIĞA OLAN KATKISI	51
3.1 Zaman Kavramının Ölüm Bağlamında Yeniden Düşünülmesi.....	51
3.2 İnsan Bütünü'nün Ruh-Beden İkilemi Ötesinde Yeniden Düşünülmesi	62
3.3 Mantık Kavramının Apodiktik Mantıktan Aporetik Mantığa Doğru Genişlemesi	76
3.4 Potansiyel Ontoloji ve Gerçeklikten Bağımsız Olarak Düşünülen Potansiyel	85
4. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	93
KAYNAKLAR	95
ÖZGEÇMİŞ.....	97



KISALTMALAR

- A** : Jacques Derrida, *Aporias- Dying, Awaiting (One Another at) the 'Limits of Truth'*, çev. Thomas Dutoit, (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- AUE** : Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Basım (İstanbul: İdea Yayınları, 2017).
- B&T** : Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, 21. Basım (Oxford: Blackwell Publishing, 1962).
- CPR** : Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- GD** : Jacques Derrida, *The Gift of Death*, çev. David Wills, (London: The University of Chicago Press, 1995).
- GDT** : Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, çev. Bettina Bergo, (Stanford: Stanford University Press, 2000).
- HS** : Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, (Stanford: Stanford University Press, 1998).
- ÖZ** : Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (Ayrıntı Yayınları, 2006).
- VZ** : Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).
- YÖF** : *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017).
- YÜK** : Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013).
- ZK** : Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2007).



FELSEFEDE ÖLÜM KAVRAMININ ANLAMLILIĞI: ÖLÜM KAVRAMI ÜZERİNE YAPILAN HERMENEUTİK BİR İNCELEMENİN ÖLÜMÜN ANLAMLILIĞINA OLAN KATKISI

ÖZET

Bu tezin amacı, ölüm kavramı üzerine yapılacak özel bir incelemenin ölümün anlamlılığına nasıl katkı sağlayabileceğini göstermektir. Bu inceleme bu tez kapsamında hermeneutik inceleme olarak adlandırılmıştır. Ölüm kavramıyla ilgili birbirinden farklı pek çok felsefi yaklaşım bulunmaktadır. Bu felsefi yaklaşımlardan bazıları ölüm kavramını metafizik bir perspektiften ele alarak ölümden sonrasında ilgili belirlemelerde bulunmaya çalışır, bazıları ölüm kavramına değerci bir perspektiften yaklaşarak ölümün insan için iyi bir şey mi yoksa kötü bir şey mi olduğunu sorgular. Literatürde ölümün evrelerini bilimsel ve etik yönden inceleyerek ölümün empirik tanımını yapmaya çalışan disiplinler arası yaklaşımlar da mevcuttur.

Bu tezin asıl tartışma konusu, yukarıda sözü geçen incelemelerden ayrılır ve sadece hermeneutik yaklaşım üzerine odaklanır. Hermeneutik yaklaşım ölümü ‘empirik bir son’ olarak görmeyip, onu ‘yeniden tanımlayıcı’ ve ‘aydınlatıcı, açığa çıkarıcı’ bir kavram olarak kabul etmesiyle diğer ölüm yaklaşımlarından ayrılır. Bunun yanında hermeneutik yaklaşım ölümün ontik biçimde deneyimlenmesine veya ölümün insan üzerindeki ontik etkilerine değil, onun ontolojik yanına ve ölümün insanı ontolojik olarak etkilemesine odaklanır. Ölüm kavramına ontik-ontolojik ayrımını getiren Heidegger aynı zamanda ölüm kavramına hermeneutik yaklaşımın öncüsü sayılmaktadır. Bundan dolayı bu tezde, hermeneutik ölüm yaklaşımının Heidegger ve devamında Levinas, Derrida ve Agamben tarafından yazılmış ölümle ilgili metinlerinden takip edilebileceği ileri sürülmektedir. Bunun yanında bu tez kapsamında hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının i) zaman kavramı, ii) insanın bütünlüğü kavramı, iii) mantık kavramı ve iv) düşüncedeki potansiyellik ve gerçekliğin konumlanması konularında yeniden tanımlayıcı ve anlamlandırıcı bir etkisinin olduğu savunulacaktır.

Bu tezin ilk bölümü ‘Giriş’ bölümüdür. Bu bölümde tezin temel savı ve destekleyici argümanları genel hatlarıyla ortaya konacak, literatür araştırmasının sonuçları sunulacak ve tezin temel iddiasını savunmak için geliştirilen argümantasyon metodu açıklanacaktır.

Tezin ikinci bölümünde Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in düşünceleri onların eserlerinden yararlanılarak yapılan alıntılar ve yorumlarla ortaya konulacaktır. Her filozofun ölüm yaklaşımı kendi içinde bağımsız olarak sorgulanacak ve daha sonra bu filozofların ölüm yaklaşımları arasında kıyaslama yapılacaktır. Bu çalışmalar sonucunda bu bölümde Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in düşüncelerinin farklı perspektiflerden geliştirildikleri için farklılıklar barındırmalarına rağmen birlikte

düşünülebilecekleri benzersiz kapsayıcılıkta bir ölüm yaklaşımını temsil ettikleri ileri sürülecektir. Üstelik bu benzersiz ölüm yaklaşımının ölümün anlamlılığına olan katkısının diğer ölüm yaklaşımlarından daha kapsamlı olduğu savunulacaktır. Bu ölüm yaklaşımını bu tez kapsamında hermeneutik yaklaşım olarak adlandıracam.

Tezin üçüncü bölümünde, ikinci bölümde ileri sürülen iddiaların desteklenmesi amacıyla hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının i) zaman kavramı, ii) insanın bütünlüğü kavramı, iii) mantık kavramı ve iv) düşüncedeki potansiyellik ve gerçekliğin konumlanması konularında nasıl bir yeniden tanımlayıcı ve anlamlandırıcı etkisinin olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu noktada ikinci bölümde ileri sürülen iddiaların savunulmasıyla hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının yukarıdaki kavramların yeniden düşünülmesine yaptığı katkının gösterilmesi arasındaki bağlantının görünür kılınması gerekir. Eğer hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının belli bir takım kavramların yeniden düşünülmesine hizmet ettiği ve onların anlamlılıklarının genişlemesine katkı sağladığı gösterilirse, sırf bu etkiden dolayı ölümün anlamlılığına olan katkı da kanıtlanmış olur. Bu bölümdeki analizler bu varsayımın kabulü altında hazırlanmıştır.

Tezin son bölümü ‘Sonuç ve Öneriler’ bölümüdür. Bu bölümde bu tez çalışmasıyla ulaşılan sonuçlar ortaya konmuş ve ölüm hakkında düşünmekle ilgili yeni öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Heidegger, Levinas, Derrida, Agamben, Hermeneutik Yaklaşım

**MEANINGFULNESS OF THE CONCEPT OF DEATH IN PHILOSOPHY:
CONTRIBUTION TO MEANINGFULNESS OF DEATH BY A
HERMENEUTIC INVESTIGATION ON DEATH CONCEPT**

ABSTRACT

Aim of this thesis is to show contributions to meaningfulness of death by a specific philosophical investigation on death concept. This specific philosophical investigation called as hermeneutic approach. There are many different philosophical approaches on death concept. Some of them investigate metaphysic meanings of death concept by questioning after-death, some of them investigate value of death concept by questioning goodness or badness of death for humanbeings. There are other interdisciplinary researches try to achieve clear definition of death by investigating phases of death scientifically and ethically.

But core discussions of this thesis diverge from above investigations and lies on solely hermeneutic approach for death concept. Hermeneutic approach for death concept differs from other approaches by accepting death as ‘not a definite end’ but as ‘an enlightening phenomenon’ and as ‘a redefining phenomenon’. Besides that hermeneutic approach does not focus on ontic experience of death or ontic effects of this experience on humans. Instead of this hermeneutic approach for death concept focuses ontologic side of death or ontologic effects of death on humans. Ontic and ontologic difference on death is proposed by Heidegger who can be asserted as pioneer philosopher of hermeneutic approach for death concept. So in this thesis, it is asserted that this hermeneutic approach can be viewed through writings of Heidegger, Levinas, Derrida and Agamben on death. It is also asserted that the conceptualization of death with hermeneutic approach redefines the meanings of i) the concept of time, ii) the wholeness of humanbeings, iii) the concept of logic and iv) the potentiality and reality in thinking.

There should be some clarification about specific approach that is called as hermeneutic approach on the problem of death above. Firstly It should be explained the meaning of accepting death “not a definite end”. Disciplines of sciences and religion approach the concept of death as the end of life that we know. Disciplines of sciences accept death as ultimate end for all kind of lives. On the other hand religion take death as a gateway for the another life that be lived with God. But philosophy adopted unique approach from the beginning about the concept of death with well-known fragment of Epicurus saying “Therefore death, the most terrifying of evils, is nothing to us, since for the time when we are, death is not present: and for the time when death is present, we are not. Therefore it is nothing either to the living or the dead since it is not present for the former, and the latter are no longer (*Epistula ad Menoeceum*, 125).” These fragment of Epicurus suggests not to fear from death because nobody can experience death or collect any information from death. But critical importance of this fragment comes from because of that Epicurus accepted from the beginning that we can not know anything about death so nobody has the right

for accepting death as a definite end. This critical interpretation of Epicurus' fragment hadn't been understood until Heidegger. Until Heidegger, philosophers took Epicurus' first advice and didn't try to get any information from death. But Heidegger constituted new approach to the concept of death which is not trying to know it but trying to grasp new meaning from it. This new approach will be represented after Heidegger by Levinas, Derrida and Agamben. These philosophers both criticized and agreed ideas of Heidegger and constituted their own approaches to the concept of death. But still can be evaluated under one title considering their own approaches to the concept of death. And this title is called as hermeneutic approach for the concept of death in this thesis.

In this thesis, it is accepted death as 'a redefining phenomenon' and asserted that conceptualization of death makes possible redefining meanings of i) the concept of time, ii) the wholeness of humanbeings, iii) the concept of logic and iv) the potentiality and reality in thinking.

First section of this thesis is 'Introduction' in which main assertion and pro-arguments in the thesis is outlined, results of literature research are presented and method of argumentation in the thesis is summarized.

In second section, thoughts of Heidegger, Levinas, Derrida and Agamben presented with some quotations and paraphrases taken from English and Turkish translations of these philosophers. Death conceptualizations of these philosophers are criticised independently and compared with each others in this section. After these inquiries it is asserted that Heidegger, Levinas, Derrida and Agamben represents an unique death conceptualization approach despite their approaches are developed from different perspectives in the end of this section. Beside that it is also asserted that this unique death approach contributes the meaning of death concept more than any other approach. And this unique death conceptualization approach is called as hermeneutic approach.

In third section assertions of second section are supported with showing how hermeneutic death conceptualization redefines the meanings of i) the concept of time, ii) the wholeness of humanbeings, iii) the concept of logic and iv) the potentiality and reality in thinking. At this point, it should be explained the connection between supporting assertions of second section and showing redefinitions of these concepts with hermeneutic death conceptualization.

Death has a subsidiary role on these redefinition of concepts or disciplines but it should be indicated also that the role of death is not an arbitrary role. It can be observed how death plays subsidiary but not arbitrary role during the redefinition of concepts, from brief look at the reasoning way which is developed in this thesis about redefining meaning of the concept of logic. Actually it is more accurate to say expansion the definition of logic while mentioning about changes in the meaning of logic by conceptualization of death.

Concept of logic has been discussed from the very beginning of philosophy in Ancient Greeks. Aristoteles propose an additional reasoning method depending on credible beliefs (*endoxa*), cause he asserts that not all kind of acceptable reasoning originates from *deductive* thinking (*Topics*, 100a 18-20). This additional reasoning method called *dialectic* by Aristoteles and he explains benefits of it with saying that:

Dialectic is useful for three purposes: for training, for conversational exchange, and for sciences of a philosophical sort. That it is useful for training purposes is directly evident on the basis of these considerations: once we have a direction for our inquiry we will more readily be able to engage a subject proposed to us. It is useful for conversational exchange because once we have enumerated the

beliefs of the many, we shall engage them not on the basis of the convictions of others but on the basis of their own: and we shall re-orient them whenever they appear to have said something incorrect to us. It is useful for philosophical sorts of sciences because when we are able to run through the puzzles on both sides of an issue we more readily perceive what is true and what is false. Further, it is useful for uncovering what is primary among the commitments of a science. For it is impossible to say anything regarding the first principles of a science on the basis of the first principles proper to the very science under discussion, since among all the commitments of a science, the first principles are the primary ones. This comes rather, necessarily, from discussion of the credible beliefs (*endoxa*) belonging to the science. This is peculiar to dialectic, or is at least most proper to it. For since it is what cross-examines, dialectic contains the way to the first principles of all inquiries (*Topics*, 101a26-b4).

According to Aristoteles' thoughts about *dialectic*, it can be expected another defensible reasoning methods different than *logos*. So It can be asserted that it is reachable more meaningful and comprehensive results for *aporias* of philosophy by another reasoning methods relative to *logos* or *deductive* reasoning. An *aporia* doesn't provide any credible given assumption which can be constructed an apodictic logic depending on it. Apodictic propositions originate from only given results (*episteme*) so this kind of reasoning can be defensible scientifically. Because of that apodictic logic sees paradoxes and impossibilities while analyzing philosophical *aporias*. But it can be grasped further meanings with aporetic logic. Aporetic logic is a reasoning method that enable credible believes (*endoxa*) develop acceptable propositions.

So, in this thesis, it is asserted that conceptualization of death by hermeneutic approach contribute the development of aporetic reasoning. Because hermeneutic approach to the problem of death presents new meanings and results of this approach originate from *aporias* or paradoxical propositions. Death isn't a transandantal phenomenon for human thought because death effects each human beings fundamentally. So it can be grasped some meanings from it in some way. Fundamentally means here death isn't only an ultimate end for human life it effects humanity in depth with anticipation of mine death without hope or effecting from death of another. Aporetic reasoning make possible to grasp new meanings from death which can not be experienced but effects us anyway. So aporetic reasoning can demonsrate itself as an useful tool for philosophical *aporias*.

So it can be seen that associating hermeneutic conceptualization of death with redefinition of concepts like above can be accounted as proofs which can be used to assert that hermeneutic conceptualization of death contribute to the meaning of death concept.

Last section of this thesis is 'Results and Suggestions'. In this section results of this investigation are listed and some suggestions are offered about thinking ways of death.

Keywords : Death, Heidegger, Levinas, Derrida, Agamben, Hermeneutic Approach



1. GİRİŞ

1.1 Tezin Amacı

Ölüm üzerine yapılacak felsefi bir incelemenin öncelikle hangi amaçla, hangi sonuca ulaşma umuduyla gerçekleştirildiğinin sorgulanması gerekir. Sonuçta ölümle ilgili çalışan herkesin gayet iyi bileceği üzere ‘Olmuş ile ölmüşe çare bulunmaz.’ İnsanın gerçekleşmiş şeyleri önleyemeyeceğini dile getiren bu atasözü ölüm üzerine yapılacak felsefi incelemelerin önünü kapatmaz. Bilakis bu atasözü farklı bir şekilde yorumlanarak, bu atasözünün ölüme çarenin olmadığını ifade ederek ölüm üzerine ciddi ve derinlikli bir düşünme çabasına girmeye davet çıkardığı ileri sürülebilir. Üstelik bu davet içinde ölümle ilgili ilk prensip açıklanmıştır ‘ölümüne çare yoktur. Bu yüzden ölüm üzerine girilen ciddi ve derinlikli bir düşünmenin amacının ölüme çare aramak olamayacağı gayet açıktır.

Ölüm üzerine bu farkındalıkla gerçekleştirilmiş pek çok çalışma vardır. Bu çalışmalar Eski çağ mitolojilerindeki ölümle ilgili efsaneleri, dinlerde bulunan ölümle ilgili mitleri, edebiyat, şiir, müzik ve sanatın diğer her alanında ölümle ilgili yapılan ifade çalışmalarını, bilimin hemen her alanında ölümle ilgili araştırma çalışmalarını ve felsefenin değişik açılardan ölümü anlamlandırma çalışmalarını kapsayacak şekilde çok geniş bir alana yayılmıştır.

Fakat bu tez çalışmasında ölüm kavramı sadece belirli bir felsefi incelemeye konu edilmiştir. Felsefe içinde ölümle ilgili geliştirilen düşünceler kendi aralarında büyük farklılıklar göstermektedir. Felsefenin ölüm yaklaşımları arasındaki farklılıklar bu bölümdeki literatür taramasının sonunda açık bir biçimde belirtilmiş ve bu tez kapsamında incelenecek yaklaşımın diğer yaklaşımlardan ne şekilde ayrıştığı gösterilmiştir. Şimdilik bu tez kapsamında son derece belirli ve özgün bir ölüm yaklaşımının inceleneceğini söylemek yeterlidir.

Bu tez kapsamında incelenen ölümle ilgili geliştirilmiş felsefi düşünceler ‘ölüm kavramsallaştırması’ ifadesiyle belirtilmiştir. Ölüm kavramının kendisine

yakınlaşmak amacıyla ölüm olgusunun insan üzerindeki bedensel, ruhsal, duygusal ve düşünsel etkileri üzerine felsefi bir analiz geliştiren bu ölüm kavramsallaştırma çalışmalarının benimsediği buradaki yaklaşım ise hermeneutik yaklaşım olarak adlandırılmıştır. Bu tez kapsamında incelenen ölüm kavramsallaştırmalarının kullandığı yaklaşımın hermeneutik yaklaşım olarak adlandırılmasının nedeni, bu ölüm kavramsallaştırması ölüm kavramıyla ilgili yeni *anlamlara* ulaşılması yönteminin benimsenmiş olmasıdır.

Hermeneutik yaklaşımın tarihsel gelişimi içinde, insan davranışlarının nasıl yorumlanacağı konusunda, bu davranışlara fiziksel fenomenler olarak ya da zihinsel fenomenler olarak davranılması gerektiğini ileri süren farklı düşünceler geliştirilmiştir. Bu tez kapsamında benimsenen hermeneutik yaklaşım: Heidegger'in önerdiği hermeneutik fenomenoloji yaklaşımıdır. Hermeneutik fenomenoloji yaklaşımı, *Dasein*'in eksistensiyal analizini merkeze alır. Yani araştırma konusu olarak insan varoluşunun analizini benimser.¹ Heidegger'in benimsediği hermeneutik fenomenoloji yaklaşımına ilerleyen bölümlerde daha detaylı biçimde açıklama getirilecektir.

Ölüm kavramsallaştırılmasının hermeneutik yaklaşımı benimseyerek geliştirdiği çalışmalara yönelik araştırma başlatılmadan önce literatürdeki ölüm kavramsallaştırması konusunda gerçekleştirilen diğer felsefi çalışmalara değinilmesi gerekir. Literatürün genel durumu belirlendikten sonra bu tezin araştırma konusunun literatürdeki çalışmalara ne şekilde katkı sağlayacağı gösterilebilir.

1.2 Literatür Araştırması

Ülkemizde hem ölüm kavramsallaştırması yönünde geliştirilecek felsefi çalışmalara altyapı sağlama niteliğini taşıyan hem de ölüm kavramsallaştırılmasının tarihsel gelişimini felsefi açıdan gözler önüne sererek bu yönde ciddi bir adım atmış olan ilk kapsamlı yapıt, 2010 yılında yayınlanmış olan Kaan H. Ökten'in *Ölüm Kitabı*'dır.² Ökten kitabında Eski Mısır ve Mezopotamya metinlerinden başlayıp kutsal kitaplar, Eski çağ Yunan, Eski Çağ Roma, Orta Çağ ve Orta Çağ sonrasında günümüze kadar

¹ C. Mantzavinos, “Hermeneutics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016
<<https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>>.

² Kaan H. Ökten, *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016).

olan metinleri taramış ve ölüm kavramsallaştırması konusunda felsefi değeri bulunan temel metinleri bir araya getirmiştir. Bu yüzden Ökten'in *Ölüm Kitabı*, ölüm kavramsallaştırması konusunda yapılacak tüm felsefi çalışmalar için değerli bir kaynak olma özelliğini taşır. Ökten kitabında sadece birincil kaynaklara ve metinlerin çevirilerine yer vererek, okurun ölüm kavramsallaştırılmasının felsefi-tarihsel gelişimini aracısız olarak takip edebilmesine olanak tanımıştır. Kitapta yer alan metinlerin seçilmesi de aynı objektif bakış açısıyla herhangi bir yargıdan etkilenmeden, sadece metinlerin ölüm kavramsallaştırılması konusundaki felsefi değerleri kriter olarak belirlenerek yapılmıştır. Ökten kitabında yer alan metinlerin yer aldığı çerçeveyi 'logos'çu bir kültür çevresi' olarak betimler. Ökten, ölüm kavramsallaştırılması çalışmalarının ait olduğu kültür çevresinin sınırlarını,

'Sözün, aklın, ölçütün ve argümantasyona dayalı gelenek inşası, nakli, ıslahı, tadili ve çoğu kere de tahribi ve yeniden inşası şemsiyesi altındaki bu kültür çevresi içerisinde asırlardır sürüp gelişen ölüm düşüncesinin kaynakları da, insan elinden çıkma diğer eserler gibi belirtik argümanlara ve örtük sembolizmalara dayalıdır.' sözleriyle belirlemiştir.³

'Logos'çu geleneğin tahrip ve imhasını'⁴ gerekli gören felsefi yaklaşımlar *logos*'çu geleneğin kapladığı alanla belirlenmiş sınırların dışında kaldığı için, Ökten'in çalışmasında bu tür yaklaşımlara yer verilmemiştir. Bu tez kapsamında ise *logos*'çu geleneğin tahrip ve imhasını gerekli görmese de *logos*'çu gelenek yanında alternatif düşünme biçimlerinin de geliştirilmesi gerektiğini ileri süren yaklaşımlara yer verilmektedir. Bu açıdan bakıldığında bu tez çalışmasında, Ökten'in *Ölüm Kitabı*'ndaki metinler incelenmiş bunların bir kısmından yararlanılmış ve bunun yanında bu metinlerin dışında ölüm kavramsallaştırılması açısından incelenebilecek başka temel metinlerin olup olmadığı da sorgulanarak literatüre katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Ülkemizde basılı kaynak niteliğinde olan ve ölüm kavramsallaştırması konusunda farklı disiplinlerden uzmanların görüşlerini bir araya getiren bir diğer önemli çalışma A. Kadir Çüçen'in editörlüğünde 2017 yılında yayınlanmış olan *Yaşam ve Ölüm Felsefesi* kitabıdır.⁵ Çüçen kitabında felsefenin yanında sanat ve edebiyat, psikoloji,

³ *Ölüm Kitabı*, s. 2.

⁴ *Ölüm Kitabı*, s. 3.

⁵ *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, ed. A. Kadir Çüçen, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017).

bilim ve tıp, ekonomi alanlarında faaliyet göstermekte olan günümüz akademisyenlerinin metinlerine yer vermiştir. Bu açıdan *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, yaşam ve ölüm kavramları üzerine bugüne kadar yazılmış olan temel metinlerine ülkemiz akademisyenleri tarafından sunulan en güncel ve kapsamlı yorumu olma özelliğini taşımaktadır. Çüçen çalışmasının genel amacını ‘genel olarak insan yaşamının ve ölümünün anlamını ve değerini araştırmak’⁶ olarak ifade eder ve bu anlam araştırmasında tek bir yanıtı yönelmek yerine soruların analizine odaklanılacağını ve muhtemel çözüm olanaklarının belirlenmeye çalışılacağını söyler.⁷ Çüçen’in kitabı yaşam ve ölüm kavramlarının anlamlarına yönelik çalışma yapmak isteyen her okurun olabildiğince çok akademik yoruma ve düşünceye erişim sağlayabileceği şekilde hazırlanmıştır. Bu tez kapsamında ileri sürülen düşüncelerin akademik geçerlilikleri Çüçen’in kitabındaki ilgili bölümlerle de kıyaslanarak kontrol edilmiştir. Bu bölümler Çiğdem Yıldızdöken ve Aysun Gür tarafından yazılan Heidegger’de yaşam ve ölümle ilgili bölümler, Gülay Özdemir Akgündüz tarafından yazılan Levinas’da yaşam ve ölümle ilgili bölüm, Sinan Kılıç tarafından yazılan postmodern felsefede yaşam ve ölümle ilgili bölümlerdir. Yıldızdöken metninde ‘bu farkındalık (ölüm) üzerine düşünmek bizim her şeyden önce “insan olma olanağımızla” hesaplaşmamız, varlığın açıklığında durarak kendimizi ona bırakmamız, kategorilerle veya spekülatif düşünmeyi bertaraf ederek Greklerin *physis*’i ile düşünmemizin ufkunu yakalayabilmemizden geçmektedir’⁸ diyerek bu tez kapsamında inceleme altına alınan ölüm kavramsallaştırmalarının benimsedikleri yöntemi onayladığını göstermektedir. Gür metninde Heidegger’in ikinci dönem düşüncelerine ağırlık verir ve metnin sonunda Heidegger’in bu düşüncesini ‘totolojik düşünme’ olarak ifade eder, buna göre ‘totolojik düşünce’, ‘ontoloji ve epistemoloji ayırımından bağımsızdır’ ve ‘düşünmenin kökenselliğine’ işaret eder.⁹ Gür’ün vardığı sonuçlar ölüm kavramsallaştırması yoluyla ölümün kendisine dair yeni anlamlara ulaşmaya çalışan Heidegger’in eksistensiye ölüm analizini ve hermeneutik fenomenoloji yaklaşımını bir dil sorunu olarak ele aldığı için bu tezin ileri süreceği argümanlarla uyum sağlamazlar. Akgündüz, Levinas’ın ölüm kavramsallaştırmasıyla ilgili yazdığı metninde, Levinas’ın ‘Heidegger ve tüm batı felsefesine yönelik reddine

⁶ YÖF s. 18.

⁷ YÖF s. 11.

⁸ YÖF s. 307.

⁹ YÖF s. 325.

yer verir ve bu reddi ‘ontolojinin kavrayan, kendine mal eden, egemen öznesinin’ sadece ‘ötekilerin başkalığı’ değil, ‘kendi başkalığını’ da aynıya indirgemesi üzerinden temellendirdiğini ayrıntılı biçimde gösterir.¹⁰ Bu tez kapsamında ise Levinas’ın Heidegger’e yönelttiği eleştiriler ve Levinas’ın bu eleştiriler üzerinden kurduğu kendi ölüm kavramsallaştırılmasına, Levinas’ın haklı ve haksız olduğu yönler gösterilerek yer verilmiş ve Levinas’ın ölüm yaklaşımı ile Heidegger’in yaklaşımlarının birbirleriyle zorunlu olarak çelişmediği ileri sürülmüştür. Kılıç, postmodern felsefe ile ilgili yazdığı metninde Derrida’nın yaşam ve ölümle ilgili düşüncelerine de yer verir. Kılıç’a göre Derrida’nın bu konudaki düşünceleri onun ‘*difference* ve yapısöküm’ kavramları üzerinden yorumlanabilir.¹¹ Bu kavramlardan yola çıkılarak Derrida’nın *logos* merkezli ve ben merkezli düşünceden başka bir düşünceye geçişi gösterilebilir olsa da, Derrida’nın bu önerisinin temelleri ancak *aporias*, sınır ve bilinmezden gelen *ölüm hediyesi* kavramlarının analizi sonucu gösterilebilir ve bu tez kapsamında bu analiz gerçekleştirilmiştir. Çüçen’in çalışması sonucunda ölüm kavramsallaştırması konusunda yeni tartışmaların filizlenmesinin ve bu tartışmalar sonucunda yeni çözümlerin keşfedilmesinin önü açılmıştır.

Yukarıda bahsedilen iki temel kaynak kitap dışında ülkemizdeki ölüm kavramsallaştırması konusunda yapılan akademik tartışmalara ulaşım imkanı veren ve bu tartışmalardan beslenerek yeni çalışmalar üretilmesine olanak tanıyan süreli akademik yayınlar da mevcuttur. Bu tez kapsamında *Felsefelogos*’un ‘ölümün felsefesi’ başlıklı sayısına,¹² *Baykuş*’un ‘Ölüm, yaşam, sınır’ başlıklı sayısına,¹³ *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*’nin ‘Bir Seferlik Ölüm’ başlıklı sayısına¹⁴ ve *Cogito*’nun ‘Ölüm: Bir Topografya’ başlıklı sayısına¹⁵ başvurulmuştur. Bu dergiler sayesinde okur yerli filozofların kendi ölüm kavramsallaştırmalarını gözlemleyebilme imkanını bulmaktadır. Bu kavramsallaştırmalardan birkaçına değinmek tezin konusunu daha belirgin biçimde görünür kılmaya yardımcı olacaktır.

Uluğ Nutku ‘*Ölüm bilincinin gölge oyunu: ruh ve beden ikileştirmesi*’ başlıklı yazısında ölümsüzlüğün ölümlülüğe üstün tutulmasının sonucu olarak ‘varlık bakımından birincil olan cisim-bedenin ikincil konuma getirilmesi’ görünür

¹⁰ YÖF s. 388.

¹¹ YÖF s. 438.

¹² Uluğ Nutku ve diğerleri, ‘Ölümün Felsefesi’, *Felsefe Logos*, 2000.

¹³ Güçlü Ateşoğlu ve diğerleri, ‘Ölüm, Yaşam, Sınır’, *Baykuş*, 2009.

¹⁴ Gevher Gökçe ve diğerleri, ‘Bir Seferlik Ölüm’, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017.

¹⁵ Kaan H. Ökten ve diğerleri, ‘Ölüm: Bir Topografya’, *Cogito*, 2004.

kılınmaktadır.¹⁶ Nutku, ‘varlık felsefesinin insan felsefesine bağlanarak işlenişi’ konusunda Heidegger’in düşüncelerini, insan felsefesini ‘kaba metafiziğe’ ve ‘postmodernizm ve yapıbozumculuk şeklinde düşünce tembelliklerine’ yönlendiren bir düşünce sistemi olarak ele alır. Nutku’nun metninin temel savı ‘ölüm bilincinin ölüm realitesine “hayır”” diyerek ölümsüzlüğü elde etmeye çalıştığı ‘gölge oyunu’nuyla elde edilebilecek anlamların tespit edilmesidir.¹⁷ Nutku’nun bu metni, bu tez çalışmasının tamamen zıttı yönde gerçekleştirilecek bir çalışmayla da birtakım anlamlara ulaşılabileceğini ileri sürmektedir. Bu tezde ise ‘gölge oyunu’ bırakıldığında kavranabilecek anlamlar araştırılmıştır. Nutku, ‘gölge oyunu’ sürdürüldüğünde kavranabilecek anlamların araştırılması gerektiğini savunur.

Afşar Timuçin ‘*Bilinç ve ölüm*’ başlıklı yazısında ölümü ‘karşı-bilinç’ olarak betimler. ‘Karşı bilinç’ olarak ölüm, yaşamı başından itibaren etkilemeye başlar fakat bilinç ölümüne dair herhangi bir belirlemede bulunamaz.¹⁸ ‘İnsan yokluktan çıkar gelir ama bilinç yokluktan doğmaz.’¹⁹ ‘İnsanlığın ortak bilinciyle bütünleşen bilinç katkı payı ne olursa olsun görünür ya da görünmez koşullarda sonsuza kadar yaşayacaktır. Ölüm bilinci yok edebilir ama onu hiçe indirgeyemez.’²⁰ Timuçin bu düşünceleriyle hem ruhun ölümsüzlüğünün modern biçimde kurulmasının olanaklı yolunu gösterir hem de ölümle ilgili düşüncelerinin yapı taşlarını okura sunar. Timuçin’in yaklaşımı ölüm karşısında insanın takınması gerektiği davranışı göstermeye çalışan bir felsefi çalışma olarak ölüm fenomenine dıştan bir bakış geliştirir, bu yaklaşımda ölümle sağlanacak bir uzlaşmanın ötesinde bir umut bulunmaz. Bu yüzden Timuçin’in yaklaşımı bu tezin inceleme konusu olan ölüm kavramsallaştırmasına yönelen felsefi yaklaşımlarla farklılık göstermektedir. Bu tez kapsamında, ‘karşı-bilinç’ olarak nitelendirilmesi haklı olsa da yine de ölüm üzerine düşünce geliştirmeye çalışmanın ve bu çabanın sonucu kavranabilecek anlamların olanağı sorgulanmaktadır.

Özge Ejder’in ‘*Ölüme dair bir aporia olarak yazınsal temsil*’ başlıklı metni bu tez kapsamında ileri sürülen argümanlara tamamen paralellik göstermektedir. Ejder, ‘... yirminci yüzyılda her felsefe dediğimizde, içinde irrasyonel olanın, felsefi olmayanın da olanağını barındıran bir felsefe anlaşılması gerekir’²¹ diyerek, Derrida’nın ölüm

¹⁶ *Felsefelogos*, s. 24; *Baykuş*, s. 110.

¹⁷ *Felsefelogos*, s. 22; *Baykuş*, s. 108.

¹⁸ *Felsefelogos*, s. 27.

¹⁹ *Felsefelogos*, s. 28.

²⁰ *Felsefelogos*, s. 34.

²¹ *Baykuş*, s. 75.

kavramsallaştırmasıyla ulaştığı felsefî akıl yürütmenin sınırlarını genişletmesi sonucunu onaylar. Bu tez kapsamında, Derrida'nın mantık kavramını apodiktik mantıktan aporetik mantığa doğru genişletilmesini önermesinin ölüm kavramsallaştırmasıyla ilişkileri gösterilmiştir. Ejder, Blanchot'un *Ölüm Hükümü* 'nde ölüm üzerine geliştirdiği anlatısında, Derrida'nın ölümün sağladığı sınırdaki *geçişsiz bir bekleyiş* içinde *aporiası* deneyimlemesinin bir örneklenişinin gözlemlenebileceğini öne sürmektedir.²² Bu da Blanchot'un Heidegger-Levinas ve Derrida'nın oluşturduğu düşünce patikasıyla devam etmiş olduğu anlamına gelir ve Ejder'in bu savının bu tez çalışmasında Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben'in ölüm kavramsallaştırmalarının birlikte okunabileceğinin savunulduğu hermeneutik yaklaşımla uyumlu olduğunu göstermektedir.

Feysel Taşçier'in '*Yaşamın ve ölümün modern paradigması: biyosiyaset*' isimli metni Foucault ve Agamben'in siyaset felsefelerini ve biyosiyaset kavramlarını konu edinir. Taşçier, Foucault ve Agamben'in çalışmalarını izleyerek ölüm ve yaşam kavramlarının egemenler tarafından hükmetmek için nasıl kullanıldığını, 'yaşam kaygısıyla ortaya çıkan egemen erkin' nasıl 'yaşamı yönetip istediği zaman öldürme hakkına' doğru dönüştüğünü sorgular.²³ Taşçier'e göre, bu dönüşüm Agamben'in gösterdiği şekilde egemenin 'yalın yaşamı' yaratması böylece yaşam hakkının kökeninde 'hem ölümüne iktidara tabi kılınması ve hem de mutlak bir terk-edilme ilişkisine maruz bırakılması' durumunun bulunmasıdır.²⁴ Taşçier'in, Agamben'in siyasi felsefesinin argümanları hakkında söyledikleriyle bu tez çalışmasının argümanları birbirleriyle örtüşür. Fakat Taşçier, Agamben'in çalışmasından çıkarılabilecek ölümle karşı karşıya ve baş başa bırakılmış *homo sacer*'in *çıplak yaşam* tarzı hakkında herhangi bir belirlemede bulunmamıştır. Bu tez kapsamında *homo sacer*'in *çıplak yaşamından* yola çıkılarak sadece yeni bir siyaset felsefesine değil olanaklılığı ön plana alan yeni bir potansiyel ontolojiye hatta bunun da ötesinde yeni düşünme yöntemlerinin imkanına ulaşılacağı ileri sürülecektir.

Filiz Peach "*İnsan sonluluğu: insanlığın temel bir sorusu*" başlıklı metninde Karl Jaspers'in sonluluk ve ölüm kavramı hakkındaki düşüncelerine yer verir. Peach, Jaspers'in sonluluk meselesini 'empirik dünya/transendental dünya' ve 'empirik

²² Baykuş, s. 77.

²³ Baykuş, s. 85.

²⁴ Baykuş, s. 92.

kendilik /ölüme tabi olmayan hakiki kendilik’ şeklindeki ikili ayrımlar üzerinden ele aldığını gösterir.²⁵“Hakiki kendilik” yani “Eksistenz” “limit durumlarında” veya “varoluşçu iletişim”de kendini gösterir. Peach, Jaspers’deki nihai limit durumunun ölüm olduğunu belirtir. ‘Dasein’ın karşılaştığı ölümün empirik olgusallığıyla Eksistenz’in gerçekleşmesiyle sonuçlanabilen ölümün sınır durumu’ arasındaki ayrım ‘Eksistenz’in Dasein’ın sonluluğuyla karşıtlık gösterecek biçimde sonsuz olarak nitelenmesidir’.²⁶ Peach, Heidegger ve Jaspers arasındaki bu ayrımı ‘...Jaspers, insanın, salt empirik insani varoluşu aşan bir şeye inanma ihtiyacına’ değinmiş olması ve Heidegger’in ‘Dasein’ın inançlarının, onun ontolojik yapısını ilgilendirmeyen “ontik meseleler” olduğunu iddia etmesi’ üzerinden gösterir ve bu ayrımda Jaspers’in konumunu savunur.²⁷ Bu tez çalışmasında ise ölüm hiçbir biçimde aşılamayacak limit kavram olarak belirlenmiştir ve bu limit kavramın aşılması yönündeki her türlü girişimin ölüm kavramının sunduğu kırılma noktası tarafından engelleneceği savunulmuştur.

Ender Keskin’in ‘*Shoah ya da İmkansız Tanıklık*’ isimli metni, Arendt ve Agamben’in çalışmaları üzerinden Nazi Almanyasının toplama kamplarında yaşananlara dair ‘imkansız tanıklığı’ konu edinir. Tanıklık etmek ‘bizzat olayı yaşayan ile olaya dışarıdan tanıklık etmek yani olaya doğrudan dahil olmayıp “dışarıdan bakan” kişiye işaret eder’. Keskin, kamplardan ‘kurtulanların’ olayı yaşamış ile dışarıdan tanıklık etmiş olmanın sınırında bulunduklarını ifade eder. Bu Agamben’in göstermiş olduğu bir *aporiadır*. Buna göre kamplarda yaşananların gerçek tanıkları artık tanıklık edemez hale gelen *Muselmann*²⁸’lardır. Onların ‘ölümleri bedensel ölümlerinden önce başlamıştır’.²⁹ Keskin bu özgün çalışmasında, insan ve insan olmayan sınırında bulunan toplama kamplarındaki *Muselmann*’ların bu kamplardaki ölümlerin tek gerçek tanıkları olduğunu ileri sürmesi, egemen güç tarafından icat edilen çıplak yaşamın toplama kamplarında istisna halinden sürekli hale getirilmesi sonucunda ölüme tanıklık edebilen, insan ve insan olmayan sınırında varolan yeni bir türün icat edildiğinin de gösterilmesi anlamına gelir. Fakat bu icadın ne ölüm

²⁵ Baykuş, s. 100.

²⁶ Baykuş, s. 101.

²⁷ Baykuş, s. 104.

²⁸ Müslüman anlamına gelen bu kelime, *Auschwitz* toplama kampında ‘dibe vurmuş olan’ esirler için kullanılmış bir ifadedir. Kelime bu şekilde kullanılarak sadece müslüman olanları değil yaşadıklarının etkisiyle ‘insanlıktan çıkmış’ tüm toplama kampı mahkumlarını ifade etmek için kullanılmıştır. (Bkz. Keskin’in buradaki makalesi)

²⁹ *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 124.

kavramsallaştırmasına katkı sağlaması açısından ne de yeni bir fenomen olarak yeni anlamların açılmasına imkan vermesi bakımından olumlu sayılabilecek bir katkısından söz edilemez. Söz konusu olan tüm etik değerlerin yitirilmesiyle sonuçlanacak insan değerlerinin büyük bir kaybıdır. Çıplak yaşam yaşayış tarzından *Muselmann*’ların yaşayış tarzına geçişi sağlayan ince sınır Heidegger’in felsefesinin Nasyonal Sosyalizm’le çakışmasının önündeki ince sınırı belirginleştirir. Agamben, *Homo Sacer*’de bu ince sınırın sağladığı farkı Heidegger’in ‘olgusallığın kendisini bir olgu olarak sunmasını önleyen kavramsal kategoriler geliştirmesi’, Nasyonal Sosyalizm’de ise olgusal hayat deneyimini biyolojik bir ‘değer’e dönüştürmesi’ ayrımları üzerinden gösterir.³⁰ Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm’in birbirlerine en çok yaklaştığı nokta ise ‘Nazizm *homo sacer*’in çıplak hayatını biyolojik ve öjenik bir düzlemde belirliyor ve bunu, hiç bitmeyen bir değer ve değersizlik yargısının alanına itiyor’: ‘Heidegger’de ise *homo sacer* .. “kendi varlığı kendi varlığının meselesi olan” *Dasein*’a yani varlık ile varlığın biçimlerinin, özne ile niteliklerin, hayat ile dünyanın ayrılmaz birliğine dönüşüyor.’³¹ ifadeleriyle gösterilir. Bu tez kapsamında Heidegger felsefesi ve Nazizm arasındaki benzerlikler ya da ayrımlar hakkında nihai sonuçlara varan bir analiz gerçekleştirilmemiştir sadece Heidegger ve Levinas arasındaki *Aynı/Ayrı* tartışmasına yer verilerek konunun felsefi özüne yönelik birtakım argümanlar ileri sürülmüştür.

Kaan H. Ökten’in ‘*Heidegger’in Varlık ve Zaman’ındaki Ölüm Çözümlemesi*’ başlıklı yazısı çok detaylı ve açıklayıcı bir metin olarak Heidegger’in ölüm kavramsallaştırmasıyla ilgili oluşabilecek yanlış anlamaların önüne geçmeye ve onun doğru biçimde anlaşılmasına hizmet eder. Ökten, Heidegger’in ‘ölüm çözümlemesinin’, ‘ne bir ölüm metafiziği, ne de ölüm teolojisi ya da teodizesi’ olduğunu ‘tam anlamıyla bir eksistensiye çözümleme’ olduğunu belirterek en yaygın yanlış anlamayla ilgili uyarısını metnin başında yapar.³² Ökten’in bir başka önemli uyarısı, *Dasein*’in tamlığıyla ilgilidir. *Dasein*’in ‘henüz gerçekleşmemiş’ ölümü onun tam olmadığı anlamına gelmez, ‘*Dasein* hep “toplam”dır zaten’.³³ Buradan Heidegger’in ölüm analizinin en kritik noktalarından birisine ulaşılır: ‘... “ölüm”

³⁰ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, (Stanford: Stanford University Press, 1998), s. 182.

³¹ *HS*, s. 183.

³² *Cogito*, s. 122.

³³ *Cogito*, s. 133.

olarak ifade edilen “son”, *Dasein*’ın sonra ermesi demek değildir... *Dasein* ölüme-doğru-varolan demektir. “Ölüm” *Dasein*’ın “var” olduğu andan beri devraldığı bir varlık minvalidir.³⁴ Ökten, Heidegger’in ölüm kavramında yaptığı ‘ontik anlamda ölüm “yaşam kaybı”’, ‘ontolojik anlamda “ölüm”, *Dasein*’ın kendi ölümüne doğru var olması’ şeklindeki fenomenolojik ayrımın altını çizerek ölüm kavramsallaştırması ve ölüm felsefesinin ayrımını da gözler önüne sermektedir.³⁵ Ökten’in metninde, Heidegger’in ölüm çözümlemesiyle ilgili daha pek çok aydınlatıcı not bulunmaktadır. Bu tez kapsamında, Heidegger’in ölüm kavramsallaştırılması incelenirken Ökten’in metninden yararlanılmış ve birçok kavram Ökten’in çevirisine bağlı kalınarak kullanılmıştır.

Yurtdışındaki literatüre bakılırsa ölüm kavramı üzerine yazılmış pek çok felsefi metne, birçok yazarın metinlerini bir araya getiren derleme kitaplara ve hakemli dergilerde yayımlanmış pek çok makaleye rastlamak mümkündür. Bu tez kapsamında bu metinler taranarak tez konusuna en çok yakınlık gösteren kaynaklar seçilmiştir. Bu kaynaklar tezin asıl atıfta bulunduğu birincil metinlerin yorumları niteliğinde olduğu için ikincil kaynaklar olarak tezde ileri sürülen argümanları yoklamak ve ölüm konusuyla ilgili olabildiğince farklı argümana yer verebilmek amacıyla kullanılmıştır. Bu tez konusu açısından birincil kaynak niteliğindeki metinler Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in ölüm yaklaşımlarıyla ilgili olan metinleridir ve bunlar hakkında ayrıntılı bilgilendirme ve inceleme tezin bir sonraki bölümünde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden bu bölümde söz konusu filozofların metinleri dışında kalan ikincil kaynakların bazılarından söz edilecektir.

James M. Demske’nin ‘*Being, Man and Death: A Key to Heidegger*’ isimli kitabı³⁶ Heidegger’in düşüncelerini sadece *Varlık ve Zaman*’dan yola çıkarak değil, birinci dönem eserlerinin yanında Heidegger düşüncesindeki kökensel dönüşü nitelemek için ikinci dönemi olarak adlandırılan zaman aralığında yazmış olduğu metinlere de başvurarak yorumluyor. Demske’nin kitabında bu tez açısından önemli sayılan üç argüman bulunur: i) Heidegger’de ölüm kavramı, ontik-existential ve ontolojik-eksistential ayrımı yapılarak ve *Dasein*’ın eksistensiye analizine olanak tanıdığı için ölüm kavramının ontolojik-eksistential tarafı ön planda tutularak analiz edilmiştir.

³⁴ *Cogito*, s. 135.

³⁵ *Cogito*, s. 137.

³⁶ James M. Demske, *Being, Man and Death : A Key to Heidegger* (Lexington: Kentucky University Press, 1970).

Fakat Heidegger ölümün ontik ve ontolojik taraflarının birbirlerinden ayrılamayacağını savunur. Ölümün biricikliği hem ontik hem ontolojik bir kavram olmasından gelir ve bütünlüklü bir ölüm kavramsallaştırması için ölümün ontik ve ontolojik yönden analizi gereklidir. Ölümün ontik yanı fenomen dıştan bakmak anlamına yani başkalarının ölümü anlamına gelir.³⁷ii) Heidegger'in birinci ve ikinci dönemlerindeki ölüm yaklaşımı arasındaki fark bu kavrama farklı perspektiflerden yaklaşılmış olmasından kaynaklanır. Birinci dönemde insan kendi varoluşundan yola çıkılarak analiz edilirken, ikinci dönemde insan, varlığın bakış açısından yola çıkılarak analiz edilir. Heidegger'in düşüncesindeki bu perspektif değişimi onun düşüncelerinin bütünlüğünü bozmaz veya kendi içinde çelişkiye düşmüş olduğunu göstermez, tersine onun düşüncesinin zenginliğini kanıtlar.³⁸ iii) Heidegger'in düşüncesinde ölüm kavramı merkezi değil yardımcı bir rol oynar. Merkezde her zaman insan ve varlık kavramları vardır. Fakat bu ölüm kavramının Heidegger felsefesinde keyfi bir kavram olduğu anlamına gelmez. Ölüm başroldeki insan ve varlık kavramlarının açığa çıkarılması için gerekli olan karşıt kavram olarak hizmet eder.³⁹ Demske'nin bu düşünceleri, Heidegger'in ölüm felsefesini yorumlarken yapılmış birçok yanlış anlaşılmanın önüne geçtiği için önemlidir. Demske'nin kitabına, bu tez çalışmasında ileri sürülen argümanların söz konusu yanlış anlamalara düşmediği doğrulanmak için başvurulmuştur. Demske'nin argümanları göstermektedir ki, ölüm kavramsallaştırılması konusunda en sistematik yaklaşımı geliştirmiş olan Heidegger felsefesi bile konuya bütünlüklü olarak yaklaşmamıştır ve zaten Heidegger'in asıl amacı da böyle bir kavramsallaştırma yapmak değildir. Bütünlüklü bir ölüm kavramsallaştırmasına ulaşabilmek için ölüm fenomenine farklı yaklaşımlar geliştirmiş olan filozofların düşüncelerine birbirleriyle uyumsuz olarak gözükseler bile birlikte yer vermek gerekir. Bu tez çalışmasında yapılmış olan da tam anlamıyla budur. Bu tez çalışmasında, Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben'in ölüm kavramsallaştırmalarına bir arada yer verilmiş ve bu yaklaşımlar arasındaki farkların sadece görünürde farklar olduğu, bu farkların konuya farklı perspektiflerden yaklaşımları sonucu olduğu, söz konusu filozofların düşünceleri birlikte

³⁷ Demske, s. 200-201.

³⁸ Demske, s. 196.

³⁹ Demske, s. 10-11.

düşünüldüğünde bütünlüklü bir yapı sunan yeni bir ölüm kavramsallaştırmasına ulaşmanın mümkün olduğu savunulmuştur.

Ölüm felsefesi konusunda yurtdışında yayınlanmış güncel kitaplardan biri Steven Luper'in "*The Philosophy of Death*"⁴⁰ isimli kitabıdır. Luper'in kitabı dünyadaki (Amerika ve İngiltere başta olmak üzere) ölüm felsefesi çalışmalarının Kıta Avrupası ve ülkemizde yapılan felsefi çalışmalardan ne şekilde ayrıldığına gözlemlenmesine olanak tanır. Luper'in ölüm yaklaşımı i) ölüm kavramının yaşlanma kavramından ayrıştırılması ve ölümün ne zaman gerçekleştiğinin net bir biçimde belirlenmeye çalışılması⁴¹ ve ii) ölümün insan için kötü bir kavram olup olmadığının sorgulanması⁴² konularına odaklanır. Luper, ölüm araştırmasını Epicurus ve onun takipçisi Lucretius'un *ölümün zamanlamasıyla* ilgili argümanlarını *logos* bağlamında ve çağdaş felsefenin düzleminde sorgulamakla sınırlamıştır.⁴³ Buradan yola çıkarak, Luper'in yeni bir ölüm kavramsallaştırması yoluyla ulaşılabilecek anlamları elde etmeyi amaçlamadığı ileri sürülebilir. Luper, ölüm kavramını sadece yaşamın sonlanması fenomeni üzerinden inceleyerek ve hangi durumlarda ölümün gerçekleştiğinin söylenebileceği üzerinde araştırma yürüterek, ölüm kavramı üzerine kesitsel ve tanımlayıcı/belirleyici bir analiz geliştirmeye çalışmıştır. Bu tez kapsamında felsefi geçerliliğe sahip bir ölüm kavramsallaştırması için kesitsel ve tanımlayıcı/belirleyici yaklaşımların dışında bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiği savunulmaktadır ve ölümün anlamlılığına olan katkının büyük ölçüde hermeneutik ölüm yaklaşımı sayesinde gerçekleştirilebileceği ileri sürülmektedir. Bu tez kapsamında hermeneutik ölüm yaklaşımı dışındaki yaklaşımlardan elde edilebilecek sonuçlar reddedilmez. Bu tez kapsamında hermeneutik ölüm yaklaşımının ölüm kavramının anlamlılığına olan katkısıyla ilgili ileri sürülen varsayımın savunulması amacıyla hermeneutik ölüm yaklaşımı sonucu elde edilebilecek anlamlara ilişkin bir araştırma yürütülmüştür. Ve hermeneutik ölüm yaklaşımı sonucu elde edilen anlamların ölüm kavramıyla olan ilişkileri gösterilerek hermeneutik ölüm yaklaşımının ölüm kavramının anlamlılığına nasıl katkı sağlamış olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

⁴⁰ Steven Luper, *The Philosophy of Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

⁴¹ Luper, s. 57-58.

⁴² Luper, s. 139.

⁴³ Luper, s. 17.

Ölüm hakkında yayınlanmış güncel başka bir çalışma Shelly Kagan'ın "*Death*"⁴⁴ başlıklı kitabıdır ve bu yapıt kendi ölüm kavramsallaştırmasını geliştirme iddiasıyla benzerlerinden ayrılır. Kagan, kitabının başında her ne kadar önemli konular olsa da ölüm fenomeni hakkında psikolojik veya sosyolojik sorgulamalar yürütmeyeceği konusunda okuru uyarır.⁴⁵ Kagan'ın ölüm kavramsallaştırması: i) ruh yoktur, ii) ölümsüzlük iyi bir şey değildir, iii) korku ölüm karşısında takınılması gereken uygun bir davranış değildir argümanları üzerinden geliştirilir.⁴⁶ Kagan'ın felsefi akıl yürütmesi sonucu ulaştığı bu sonuçlar ölüme *anlam* sağlama iddiasında değildir. Bunun tersine bu sonuçlar ölümün felsefi bir bilmece olma özelliğini geri plana itmektedir. Bu yüzden felsefedeki bu türden ölümün anlamlılığına katkı sağlamak yerine ölüm karşısında insanın takınması gereken tutumları belirlemeye çalışan ölüm yaklaşımları bu tez kapsamında incelenmemiştir. Ama yine de Kagan'ın ölüm kavramsallaştırmasının ölümün anlamlılığına olan bir katkısı vardır, o da Kagan'ın okuruna ölümle ilgili sahip oldukları ilüzyonlarından ve korkularından sıyrılarak onunla yüz yüze gelmelerini önermiş olmasıdır.⁴⁷

Ben Fredley, Fred Feldman ve Jens Johansson'un editörlüğünde oluşturulan "*The Oxford Handbook of Philosophy of Death*"⁴⁸ isimli derleme kitap günümüzde ölüm felsefesi konusunda yapılan çalışmaları incelemek açısından son derece yararlıdır. Kitaba katkı sağlamış filozoflardan Cody Gilmore, 'Bir şey ne zaman ölür?' sorusu üzerine bir inceleme geliştirir. Fred Feldman ölümden sonra ölü insanlar olarak ya da bir zaman insan olan ölü şeyler olarak varlığın sürdürüldüğünü savunur. Eric Olson bu sonuca karşı çıkar ve ölümden sonra ne olduğuna dair ileri sürülen argümanların hepsinin problematik olduğunu ileri sürer. Dean Zimmerman ölümünden sonra birinin varlığını sürdürebilmesiyle ilgili metafizik argümanların ileri sürülebileceğini savunur. Ted Sider ölümün kötülüğü hakkında argüman geliştirebilmek için zaman hakkında herhangi bir metafizik varsayıma ihtiyaç duyulmadığını öne sürer. Lars Bergström zaman lineer olarak değil de döngüsel olarak düşünülürse ölümle ilgili değişik belirlemelerde bulunulabileceğini öne sürer. Garrett Matthews, Phillip Mitsis, Roy Sorensen ve Jens Johansson Eski Çağ Yunan filozoflarının ölümün kötülüğüyle

⁴⁴ Shelly Kagan, *Death* (Yale: Yale University Press, 2012).

⁴⁵ Kagan, s. 1.

⁴⁶ Kagan, s. 4.

⁴⁷ Kagan, s. 363.

⁴⁸ Ben Bradley, Fred Feldman, ve Jens Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

ilgili ileri sürdükleri argümanları incelerler. John Broome, Thomas Nagel'in '*Death*' (1970) ve Bernard Williams'ın '*The Makropulos Case*' (1973) metinlerinde Eskiçağ Yunanlıları tarafından ölümün kötü olmadığı yönündeki argümanlarına karşı olarak geliştirilen 'mahrum bırakma' yaklaşımını inceler. Kai Drapper 'mahrum bırakma' argümanının ölümün insanı güzel bir yaşamdan mahrum bırakması üzerinden ölümü kötü bir şey olarak belirlemesini, Alaaddin'in sihirli lambasını bulamaması kurgusu ile karşılaştırarak eleştirel biçimde sorgular. Christoper Belshaw da sadece 'mahrum bırakma' argümanı üzerinden ölümün talihsiz bir durum olarak ele alınamayacağını ileri sürer, buna ilaveten 'kurbanın yaşamını sürdürme arzusuna' da sahip olması gerekir. Joel Feinberg, George Pitcher ve Steven Luper 'arzu' kavramından yola çıkarak ölüm yaşamını sürdüren ve 'arzulayan' insanın bunları gerçekleştirmesini engellediği için ölümden sonraki herhangi bir duyumsamayı gerektirmeden kötü bir olay olarak sayılabileceğini ileri sürer. John Fischer ve Connie Rosati William'ın 1973 yılındaki makalesinde geçen ölümsüzlüğün bir noktadan sonra tüm yaşam arzularını tüketeceğini bu yüzden de ölümün artık talihsiz bir durum olarak görülmeceğini ileri süren argümanın kritiğini geliştirirler. Matthew Hanser ölüm kötü bir olay olarak alınmasa bile öldürmenin kötü bir olay olarak kabul edilmesinin bundan etkilenmeyeceğini savunur. Don Marquis ve Alastair Norcross öldürme sorunu üzerinden hayvaların ve fetüslerin yaşamlarının sonlandırılmasının meşru olabileceği durumlar olup olmadığını araştırır. Frances Kamm savaşlarda öldürme durumunu inceler. Torbjörn Tannsjö ise idam cezalarındaki öldürme durumunu inceler.⁴⁹ Oxford Üniversitesi'nden çıkmış bu derleme kitabındaki metinlerin konularının tek tek verilmesinin nedeni, çağdaş ölüm felsefesinin araştırma kapsamında yer alan konuların gösterilmeye çalışılmasıdır. Buna göre, ölüm felsefesinin ölüm kavramıyla ilgili gerçekleştirdiği incelemeler i) metafizik kavramlar, ii) değer kavramları üzerinden geliştirilmiştir denilebilir. Metafizik kavramlar üzerinden ölümün tanımı ve ölümden sonrasıyla ilgili birtakım belirlemelerde bulunulmaya çalışılmıştır. Değer kavramları üzerinden ise ölümün, ölümsüzlüğün, cinayetin ve intiharın kötülüğü ya da iyiliğiyle ilgili belirlemelerde bulunulmaya çalışılmıştır.

⁴⁹ Fredley, Feldman, Johansson, s. 1-4.

Yurtiçinde ve yurtdışında ölüm kavramıyla ilgili yayınlanmış felsefi kaynaklar içinde yapılan buradaki literatür araştırması sonucunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Ölüm kavramı hakkında yayınlanmış felsefi çalışmalar i) Filozofların kendi felsefi sistemlerini kurarken ölüm kavramını yardımcı/gösterici kavram olarak kullandıkları, bu yüzden kısmi olarak olsa da kendi ölüm kavramlarını geliştirdiği yapıtlar - ölüm kavramsallaştırması içeren yapıtlar, ii) Filozofların ölümle ilgili düşüncelerinin ve bu düşüncelerinin gelişimlerinin tarihsel bir bakış açısıyla derlendiği yapıtlar – tarihsel derleme yapıtları, iii) Filozofların ölümle ilgili düşüncelerin yorumlandığı yapıtlar – yorumlama yapıtları ve iv) Ölüm felsefesi kapsamında ölümle ilgili metafizik ve değer kavramları üzerinden belirlemelerde bulunmak için geliştirilmiş felsefi yapıtlar – ölüm felsefesi yapıtları, olarak dört ana grupta toplanabilir. Bu ayrıma göre bu tez kapsamında incelemek ana metinler birinci grupta bulunan ölüm kavramsallaştırması içeren yapıtlar olmalıdır.

Ölüm kavramı hakkında yayınlanmış felsefi çalışmaların benimsediği yaklaşımlar, i) ölüm kavramsallaştırmasını metafizik veya değer kavramları üzerinden geliştirmeye çalışan yaklaşımlar, ii) ölüm kavramsallaştırmasını kesitsel ve tanımlayıcı/belirleyici şekilde gerçekleştirmeyi amaçlayan yaklaşımlar ve iii) ölüm kavramsallaştırmasını ontik veya ontolojik belirlemede bulunacak şekilde hermeneutik biçimde gerçekleştiren yaklaşımlar olarak üç ana gruba ayrılabilir. Bu ayrıma göre bu tez kapsamında incelenecek çalışmalar üçüncü grupta bulunan hermeneutik yaklaşım yöntemini benimsemiş çalışmalar olmalıdır.

Görüldüğü üzere literatür araştırması sonucunda, bu tez kapsamında incelenecek hermeneutik ölüm kavramsallaştırması yaklaşımını doğrudan konu edinen ikincil bir metin bulunamamıştır. Bu yüzden taranan felsefi yapıtlar içinden hermeneutik yaklaşım olarak adlandırılmış belirli ve benzersiz yaklaşımın altında bulunabilecek ve birinci gruptaki ölüm kavramsallaştırması içeren literatür türüne ait olan Heidegger'in *Sein und Zeit*'i (1927), Levinas'ın *Dieu, la mort et Le Temps*'i (1993), Derrida'nın *Apories: Mourir-s'attendre aux limites de la verite*'si (1996) ve *Donner La Mort*'u (1999) ve Agamben'in *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*'sı (2005) bu tezin temel metinleri olarak seçilmişlerdir. Bu temel metinlerden yapılan alıntılar İngilizce ve Türkçe çevirilerinden yararlanılarak yapılmıştır.

1.3 Hipotez

Bu tez kapsamında ileri sürülecek sav, hermeneutik yaklaşımla yapılan ölüm kavramsallaştırmasının ölümün anlamlılığına katkı sağladığını ileri sürmektedir. Bu iddianın savunulabilmesi için ilk önce ‘ölüm kavramına hermeneutik yaklaşım’ın felsefi açıdan ne şekilde mümkün olduğu, nasıl yapılabileceği ve bu yaklaşım sonucunda ne gibi sonuçlara ulaşılabilceği incelenecektir. İnceleme çalışması Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in çalışmaları üzerinden gerçekleştirilecektir (bu tezde ikinci bölüm). Daha sonra ikinci bölümde hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasıyla ulaşılan sonuçların ‘ölüm kavramının anlamlılığına olan katkısı’, hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının i) zaman kavramı, ii) insanın bütünlüğü kavramı, iii) mantık kavramı ve iv) düşüncedeki potansiyellik ve gerçekliğin konumlanması konularında yeniden tanımlayıcı ve anlamlandırıcı etkileri üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır (bu tezde üçüncü bölüm).

Bu tez kapsamında, üçüncü bölümde hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının başka kavramların anlamlılığına olan katkısının gösterilmesinin aynı zamanda hermeneutik yaklaşımın ölüm kavramının kendisinin anlamlılığına olan katkısını da göstereceği varsayılmaktadır. Çünkü hermeneutik yaklaşımın ölüm kavramsallaştırması sayesinde, ölüm ‘nihai son’ olarak düşünölmekten ve bunun sonucunda herhangi bir felsefi çalışmanın konusu olamamaktan kurtarılmıştır. Ölüm kavramı hermeneutik yaklaşımla ‘limit kavram’ olarak ‘yeniden tanımlayıcı’ ve ‘aydınlatıcı’ bir kavram olmasıyla anlam kazanmıştır.

Tezin sonunda, hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının, ölüm kavramını ‘nihai son olarak’ değil insan düşüncesinin ‘limit kavramı’ ve geleneksel felsefi düşünce biçimlerinde ‘kırılma noktası’ olarak ele alması sayesinde ölüm kavramının temel felsefi düşünce yapılarının dönüşömlerine katkı sağladığı gösterilecektir. Böylece ölüm kavramı ‘nihai son’ olarak düşünölmekten ve bunun sonucunda herhangi bir felsefi çalışmanın konusu olamamaktan kurtarılacaktır. Ölüm kavramının ‘limit kavram’ ve ‘kırılma noktası’ olmasının insan düşüncesinin başka bir yöne doğru dönüşmesine imkan tanıdığı savunulacaktır.

2. ÖLÜM KAVRAMINA HERMENEUTİK YAKLAŞIM

Ölüm insan düşüncesinde yer etmiş en eski kavramlardan birisidir. Felsefe de dahil olmak üzere sanat, edebiyat, din ve daha pek çok alanda ölüm üzerine çok boyutlu anlamlandırma çalışmaları yapılmıştır ve bu çalışmalar yapılmaya da devam edecektir. Önceki bölümde belirtildiği gibi, bu tez çalışmasında cevabı aranan soru: felsefenin ölüm üzerine düşünmesinin anlamı hakkındadır. Bu yüzden bu bölümde modern felsefenin ölüm üzerine geliştirdiği farklı yaklaşımlar incelenecektir. Modern felsefe, Descartes ve sonrasındaki tüm filozofları kapsayabilecek çok geniş bir alanı ifade eder fakat bu tez çalışmasında modern felsefe sadece ölüm hakkında özgün yaklaşımlar geliştirmiş olan filozofları kapsayacak biçimde daraltılarak kullanılacaktır. Tezin devam eden bölümlerinde bu yüzden Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben'in çalışmalarını temele alan bir inceleme ortaya konmuştur.

2.1 Heidegger'in Eksistensiyel Ölüm Analizi ve *Dasein*'in Özgürlüğü

Heidegger'in *Sein und Zeit*'daki düşünceleri Macquarrie ve Robinson'un İngilizce çevirisinden⁵⁰ takip edilmiştir. Heidegger'in kendine özgü kavramlarının Türkçedeki karşılıkları ise Ökten'in çevirisine başvurularak kullanılmıştır⁵¹. Heidegger Varlık ve Zaman'da asıl olarak varlığın anlamı üzerine bir araştırma içine girmeyi amaçlamıştır. Heidegger'e göre, varlık sorusunun uygun bir biçimde ele alınabilmesi için ilk önce varlık sorusunu sorgulayan tek varolanın yani *Dasein*'in araştırılması gerekir. *Dasein* varlığa ilişkin sorgulamalar yürüttüğü sürece kendi var-olma karakterinin özüne yakınlaşan bir varolan olur.

Dasein varoluşunun karakteristiği gereği kendi varlığını 'mesele ederek'⁵² bu şekilde ontolojik bir var-olan olarak bir arada bulunduğu diğer var-olanlardan ayrılır.⁵³ *Dasein*

⁵⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, (Oxford: Blackwell Publishing, 1962).

⁵¹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011).

⁵² VZ, s. 12.

⁵³ B&T, s.32 .

varlık belirlenimi gereği varlık anlayışına sahip tek var-olandır. Ve bu şekilde varlığı kendi varoluşu içinde mesele haline getirmesi *Dasein*'ın varlığının konstitüsyonel modusudur. Fakat bu mesele haline getirme hiçbir zaman *Dasein*'ın kendi varoluşundan kendisini soyutlaması ve bu varoluş üzerine düşünmesi yoluyla gerçekleşmez. Varlığa ilişkin soru sadece varolmayla birlikte anlam kazanır. Varolarak varolanlara ilişkin geliştirilen anlayışlara *varoluşa-dair* anlayışlar (*existentiell*) denir. Varlığa ilişkin sorunun asıl meselesi ise varoluşu kuran yapı bütünlerinin ayrıştırılıp analiz edilmesidir. Bu yapı bütününü eksistensiyaller denir.

Varlığı kuran yapı bütünleri olan eksistensiyallerin analizi içinde varlığın genel anlamda analizi önceden içerilmektedir. Bu da *Dasein* üzerine bir analiz geliştirebilmek için önceden genel anlamda bir varlık anlayışının gerçekleştirilmiş olması gerektiği anlamına gelir.

Dasein'a ilişkin geliştirilecek olan analizin içinde barındırdığı zorluk, “*Dasein ontik olarak kendisine en yakın var-olandır, ontolojik olarak ise en uzak olandır*”⁵⁴ ifadesiyle özetlenebilir.⁵⁵ *Dasein*'ın en aşına olduğu ontik belirlenimleri varoluşunun esas karakteristiğini oluşturan ontolojik belirlenimlerinin üzerini örter. Üzeri örtülmüş olan eksistensiyallerin açığa çıkarılması ise daha önce de belirtildiği gibi *Dasein*'ın ontik belirlenimlerinin ayıklanması veya ihmal edilmesi yoluyla sağlanamaz. Bu yüzden *Dasein*'ın eksistensiyal yorumu ancak *Dasein*'ın *çoğunlukla ve en yakında*⁵⁶ ne ise onda yani her zamanki *hergünkülüğü* içinde mümkün olabilir.⁵⁷

Dasein'ın analitiği varlık sorusunun araştırılması için temel oluşturmak amacıyla geliştirildiği için bu amaç çerçevesinde kalmaktadır.

Buraya kadar Heidegger'in bahsettiği ve varlık sorusunu temele alan ontolojinin görevi varlığın kendisinin açılmanması ve varolanların bu açılma içinde görünür kılınmasıdır. Bu görev ancak fenomenolojik bir yaklaşımla gerçekleştirilebilir. Fenomen kendisini kendinde gösteren var-olanları ifade eder. Saf tezahürler veya tezahürler kendilerini gösterme yoluyla bir başka fenomeni bildirdikleri için fenomen değildir. Fenomen kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan⁵⁸ anlamlarına sahiptir.⁵⁹

⁵⁴ VZ, s. 16.

⁵⁵ B&T, s. 37.

⁵⁶ VZ, s. 17.

⁵⁷ B&T, s. 38.

⁵⁸ VZ, s. 29.

⁵⁹ B&T, s. 51.

Felsefenin en temel sorusu olan varlık sorusu ontolojik bir sorudur ve ancak fenomenolojik bir yöntemle çalışılabilir. *Dasein* üzerine gerçekleştirilecek bir fenomenoloji ise hermeneutikten başka bir şey değildir. Felsefe *Dasein*'in hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. Varoluşun analitiği olarak *Dasein*'in hermeneutiği ise tüm felsefî soruların takip ettiği kılavuzun ucunu onun kaynağına ve dolaşıp geri döndüğü yere bağlamaktadır.⁶⁰

Heidegger, geleneksel antropolojinin temellerinde yatan “ontolojik” belirlemeleri yetersiz bulur. Bu uygunsuz ontolojik kaynaklar insanı i) düşünen bir hayvan olarak, ii) Tanrı'nın yarattığı yaratılanlar olarak tanımlar.⁶¹ Heidegger'in terminolojisine göre bu ontolojik kaynaklar sadece insanın tanımlanması için kullanılabilir. *Dasein*'in tanımı ise ancak fundamental ontoloji sayesinde gerçekleştirilebilir. Bu açıdan *Dasein*'in varoluş modusları dünya-içinde-varolma⁶² olarak adlandırılan varlık hali üzerinde temellendirilerek açıklanmalıdır.⁶³

Fundamental ontolojinin mümkün olabilmesi için inceleme konusu olan varolana bütünlüğü içinde yaklaşabilmek gerekir. *Dasein* ancak doğumu ve ölümüyle birlikte ele alındığı takdirde bütünlüğü içinde düşünce önüne getirilmiş olur. Heidegger *Dasein*'in varoluşunu varlık-için-olasılık olarak belirler.⁶⁴ Bu olasılıklar içinde *Dasein*'in hergünküllüğü içindeki gayrisahih varoluşu da vardır. Fakat *Dasein*'in varoluşu esasen sahih bir biçimde varlık-imkanı⁶⁵ modunda varolmaktır. Ve *Dasein*'in varoluşunun ancak bu modunda *Dasein*'a bütünlüğüyle ulaşılabilir.

Bu yüzden ilk önce *Dasein*'in bütün-olma-imkanı⁶⁶ sorgulanmalıdır. *Dasein*'a bütünlüğü içinde ulaşmak mümkün müdür? Önüne koyduğu bu görevi tamamlayabilmek için Heidegger, ontolojik açılımını daha da derinleştirir. *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmında, *Dasein*'in varoluşu dünya-içinde-varolma, *ihtham gösterme* ve düşmüşlük⁶⁷ moduslarıyla görünür kılınmıştır. Fakat Heidegger çalışmasının ikinci kısmında tüm bu modusların temelini zamansallık olarak belirlemiştir.⁶⁸

⁶⁰ B&T, s. 62.

⁶¹ B&T, s. 74.

⁶² VZ, s. 55.

⁶³ B&T, s. 78.

⁶⁴ B&T, s. 275.

⁶⁵ VZ, s. 247.

⁶⁶ VZ, s. 250.

⁶⁷ VZ s. 245.

⁶⁸ B&T, s. 278.

Varlık ve Zaman'ın birinci kısmında gösterildiği gibi ihtimam-gösterme, *Dasein*'ın bütünlüğünün formunu verir. *Dasein* kendi uğruna varolur. Bu *Dasein*'ın varlık-imkanı ve kendini-önceleme⁶⁹ moduslarıyla birlikte açıklanmıştır. Yani *Dasein*'ın konstitüsyonunda sürekli bir şeylerin kuruluyor olması gerekir.⁷⁰ Bu durum *Dasein*'ın varolduğu sürece kendi bütünlüğüne ulaşamayacağını gösterir gibi gözüktür. Söz konusu bütünlük ancak *Dasein*'ın dünya-içinde-varlığı sonlandığı zaman, başka bir deyişle *Dasein* öldüğü zaman kurulabilir.⁷¹ *Dasein*'ın bütünlüğüne ilişkin ortaya konulan bu çelişki, '*Dasein* bütünlüğü içinde ele alınabilir mi?' sorusunu geçerli kılmaktadır.

Ölüm kavramı da benzer bir çelişkiyi içinde barındırır. Kişi kendi ölümünü deneyimleyemez. Bu gerçek, Heidegger'in fundamental ontolojisinin ölüm kavramına uygulanıp uygulanamayacağı sorusunu doğurmaktadır. Kişi her zaman başkalarının ölümüne tanık olabilir. Fakat bu tanıklık, ölen kişiyle birlikte ölümün deneyimlenmesi şeklinde gerçekleşmez. Kişi ölen kişinin ölümüyle birlikte, *Dasein*'ın *Dasein* olmayana dönüşme fenomenine tanık olabilir sadece. Bu fenomen sayesinde *Dasein*'ın nesnel bir tanımının yapılması mümkündür. Fakat fundamental ontoloji için bu tanım hiçbir şekilde yeterli olmayacaktır. Böylece Heidegger'in önünde sadece ölümün ölüm olarak eksistensiyal kavramsallaştırılması seçeneği kalır.⁷²

Bu kavramsallaştırma son ve bütünlük kavramlarının eksistensiyaller olarak açıklanmasıyla mümkün olur. Fakat son ve bütünlük kavramları dedüksiyonla değil yine *Dasein*'dan hareketle açıklanacaktır. Bu açıklamaya göre *Dasein* varolduğu kendi henüz-olmamışlık modusuna aittir⁷³. *Dasein*'ın henüz-olmamışlığı birbirine ait olan şeylerin henüz birarada bulunmadığını gösterir.⁷⁴ Son ise her zaman bir talebin karşılanması anlamına gelmez. Heidegger, ölüm için kullanırken son kavramını *Dasein*'ın sonda-olan-varlığı anlamında değil de sona-doğru-varlığı⁷⁵ anlamında kullanılacaktır.⁷⁶

⁶⁹ VZ, s. 250

⁷⁰ B&T, s. 279

⁷¹ B&T, s. 281.

⁷² B&T s. 284.

⁷³ VZ, s. 257.

⁷⁴ B&T, s. 286.

⁷⁵ Ökten *Varlık ve Zaman*'ın 2. Basım'ında buradaki tartışmalara dikkat çekmek için son yerine hitam sözcüğünü kullanmıştır. Bu tez kapsamında *Dasein*'ın bütünlüğüyle ilgili tartışmaya ileride ayrıntılı olarak değinileceğinden son sözcüğün kullanmakta sakınca görülmemiştir.

⁷⁶ B&T, s. 289.

Ölüme-doğru-varlığı *Dasein*'ın temel modusudur.⁷⁷ Ölüm, *Dasein*'ın her durumda yanında taşıması gerektiği varlık-imkanıdır.⁷⁸ İhtimam-gösterme, ölüme-doğru-varlık içinde en primordiyal (ilksel) somutlanmasını bulur ve *Dasein* bu somutlama sayesinde zaten-var-olarak-kendini-önceler.^{79,80}

Heidegger kendisinden önce yapılmış tüm ontik varsayımlardan arındırılmış bir felsefi sistem kurmak istemektedir. Kendi önüne koyduğu ilk soru: “varlık nedir?” sorusu, felsefenin ilk sorusu sayılabilir. Bu soruyu ancak sorunun sahibi olan insan cevaplayabilir. Fakat Heidegger, “insan nedir?” sorusunun da halen ontoloji açısından geçerli bir cevabının olmadığını düşünür. Bu yüzden insanın anlaşılması Heidegger'in kurmak istediği bu yeni felsefe sisteminin yani fundamental ontolojinin ilk görevi olur. Heidegger insana dair yapılmış tüm varsayımlardan kurtulmak adına insan yerine *Dasein* terimini kullanır. *Da-sein*, orada-olan olma belirleniminden başka herhangi bir belirlenime sahip değildir. Bu belirlenimin ontolojik olarak anlaşılabilmesi için bütünlüğü içinde ele alınabilmesi gerekir. *Dasein* ancak orada-olmadığı haller tarafından sınırlanınca bütünlüğü içerisinde ele alınabilmiş olur. Yani *Dasein*'ın ontolojik olarak anlaşılabilmesi için doğumu, orada-olması ve ölümüyle birlikte düşünülmesi gerekir.

Dasein'ın bütünlüğünün Heidegger'de doğumu ve ölümü arasındaki zaman kesitiyle sınırlandırılması felsefede yeni bir anlayışı temsil eder. İnsan nedir? sorusuna cevap arayan felsefelerin veya insanı anlayabilmek için geliştirilmiş düşüncelerin temel yaklaşımı insanı duygu ve düşünceler, beden ve ruh, akıl ve tin ya da anlama yetisi, yargı gücü ve hayal gücü gibi alanlara ayırarak analiz etmek üzerine kurulmuştur. Heidegger'in kendine özgü yaklaşımı ise tüm bu yaklaşımlardan ayrılarak insan üzerine yeni belirlenimlere ulaşabilme imkanı doğurmuştur. Bunun da ötesinde Heidegger'in bu yaklaşımı zamanın kavranış biçimini de dönüşüme uğratmıştır. Bu konulara ileriki sayfalarda daha geniş biçimde değinilecektir.

Doğum ve ölüm orada-olan'ın sınırlayıcıları olarak sadece ve sadece orada-olan'ın başına gelebilir. Bu durumda *Dasein* dışındaki var-olanların doğumundan ve ölümünden bahsedilemez. Heidegger, tıpkı insana dair yapılmış olan varsayımları ayıklayarak *Dasein* kavramına ulaştığı gibi doğumu ve ölümü *Dasein*'ın sınırlayıcısı

⁷⁷ B&T, s. 293.

⁷⁸ B&T s. 294.

⁷⁹ VZ, s. 265.

⁸⁰ B&T, s. 294.

olarak belirleyerek var-olmaya-fırlatılmışlık ve ölüme-doğru-var-olma moduslarına ulaşır.

Heidegger'in odaklandığı nokta *Dasein*'in ölüme-doğru-var olma modusudur. Bu modusun ontolojik olarak anlaşılabilmesi için ölüm kavramının eksistensiyal tanımının da tam anlamıyla yapılmış olması gerekir. Heidegger ölüm hakkındaki bütün belirlemeleri bu bağlamda yapmıştır.

Bu noktada *Dasein*'i bütünlüğü içinde anlama uğraşında, Heidegger'in neden ölüme-doğru-var-olmayı temel modus olarak alıp var-olmaya-fırlatılmışlığı geri planda bıraktığı sorgulanabilir. Heidegger var-olmaya-fırlatılmışlık'tan yola çıkarak bir takım belirlemelere ulaşmıştır. Fakat *Dasein*'in karakterini oluşturan asıl husus bariz bir biçimde ölüme-doğru-var-olması'dır:

Bu sorgulama, Heidegger'in ontolojisinde olmuş olana değil olabilecek olana yani gerçeğe değil olanağa öncelik verdiğini fark etmemize neden olur. *Varlık ve Zaman*'a baktığımızda *Dasein*'in asıl özünü oluşturan şeyin temel varlık modusu olan ölüme-doğru-varlığı'dır.⁸¹ *Dasein*'in herkes ve diğer tüm varolanlar arasına fırlatılmış olması onun sadece gayrisahih varoluş tarzını etkiler. Bu yüzden *Dasein*'in fırlatılmışlığı ya da birlikte-varlığı bize onun sahil özünü vermez. Heidegger'in *Dasein*'in asıl özüne dair belirlemelerde bulunmak için geçmiş ve şimdiki zamandaki olmuş olan şeyler yerine gelecekteki imkanlara öncelik vermesi fundamental ontolojisinin merkezine olanak kavramını koyması anlamına gelir. Bu önceden belirlenemez, hesaplanamaz olası gelecekteki tek kesin şey ölümün kendisi ve *Dasein*'in ölüme-doğru-varlığı'dır. *Dasein*'in kendi geleceğindeki tek atlatılamaz imkanı⁸² olan kendi ölümünü görmezden gelmesi ya da onu temel varlık modusu olarak anlayışının önüne getirmesi tamamen kendi özgür kararına kalmıştır. Böylece Heidegger'in fundamental ontolojisinde ölüm kavramıyla birlikte *Dasein*'a kendi sahil varoluş tarzını belirleyebilme özgürlüğü verilmiştir. *Dasein*, doğumuyla birlikte kendisi dışında gelişmeye başlayan ve aslında çok az müdahale edebildiği olaylar silsilesi sonucunda değil, kendi özgür kararı sonucunda kendi varoluş tarzını ve kendi sahil özünü belirleme gücüne erişebilir. Ölüme-doğru-varlığı'nın *Dasein*'in karakterini nasıl belirlediğini ve *Dasein*'i nasıl özgür kıldığını Heidegger'in akıl yürütmesini izleyerek daha yakından gözlemlemek mümkündür.

⁸¹ VZ, s. 267.

⁸² VZ, s. 266.

Ölümün en zati, irtibatsız, atlatılamaz imkanı⁸³ *Dasein* tarafından seçilmemiştir. *Dasein* bu olanak içerisine fırlatılmıştır.⁸⁴ Ölüm içerisine fırlatılmışlık *Dasein*'da kaygı⁸⁵ olarak adlandırılan ruh hali olarak kendisini gösterir. *Dasein* 'herkes'⁸⁶ ile birlikte varolduğu hergünkülüğü içinde fırlatılmışlık modusu içinde ölüme-doğru-varlığıyla yüz yüze gelmekten kaçır. *Dasein*'ın hergünkülüğü içinde ölüm karşısında geri çekilişi gayrisahih ölüme-doğru-varlıktır.⁸⁷ 'Herkes' ölümün kesinliği içinde en özel olan şeyin her zaman mümkün olmasının üzerini örter.⁸⁸ Ölümün tam eksistensiye-ontolojik kavramsallaştırılmasını sağlayan iki karakteristik özelliği: ölümün kesinliği ve ne-vakitliğinin⁸⁹ belirsizliğidir.⁹⁰

Dasein'ın kendi ölümünü sahih biçimde anlayabilmesi için ilk önce ölüme-doğru-varlık ve imkana yönelik⁹¹ varlık moduslarının açığa çıkarılması gerekir. *Dasein* gelecekteki bir olasılığı bu olasılığın gerçekleşmesini ummak anlamında bekler. Beklenen olasılık ölüm ise bu durumda *Dasein*'ın *imkanı öndelemesi* durumunu sadece imkanı mümkün yani serbest kılmak olarak anlamak gerekir.⁹²

Ölüm *Dasein*'ın en zati imkanıdır.⁹³ *Dasein*'ın ölümü öndelemesi, kişinin kendisine en çok ve en yüksek derecede ait olan varlık-imkanını, yani sahih varoluş olasılığını anlaması olasılığına dönüşür.⁹⁴ *Dasein* ölüme doğru varlık modusunda kendisini 'herkes-benliğin hergünkülüğü içinde fiilen kaybolmuşluğundan'⁹⁵ sıyrır.⁹⁶

Dasein'ın en çok kendisine ait olan olanağı irtibatsızdır.⁹⁷ Ölümün ilişkisel olmama karakteristiği *Dasein*'ı kendi benliğine doğru bireyselleştirir.⁹⁸ *Dasein* ancak bir şeylerle ilgilenecek ve birilerine itina-göstererek⁹⁹ herkes-benliği yerine kendine en çok ait olan varlık-imkanını yansıttığı takdirde sahih benliği olur.¹⁰⁰

⁸³ VZ, s. 266.

⁸⁴ B&T, s. 295.

⁸⁵ Ökten çevirisinde 'havf' terimini kullanır, s. 266.

⁸⁶ VZ, s. 268.

⁸⁷ B&T, s. 303.

⁸⁸ B&T, s. 302.

⁸⁹ VZ, s. 274.

⁹⁰ B&T, s. 303.

⁹¹ VZ, s. 278.

⁹² B&T, s. 306.

⁹³ VZ, s. 279.

⁹⁴ B&T, s. 307.

⁹⁵ VZ, s. 279.

⁹⁶ B&T, s. 307.

⁹⁷ B&T, s. 308.

⁹⁸ B&T, s. 308.

⁹⁹ VZ, s. 279.

¹⁰⁰ B&T, s. 308.

Dasein'ın en zati, irtibatsız imkanı atlatılamazdır.¹⁰¹ Gayrisahih ölüme-doğru-varlık ölümün atlatılamaz olması gerçeğini gizlerken, sahih ölüme-doğru-varlık bu gerçeği kabullenerek kendisini özgür kılar.¹⁰² Bu özgür kılınmışlık içinde insan, atlatılamaz imkanların önündeki tüm gerçek imkanları¹⁰³ ilk defa sahih biçimde anlar ve özgürce seçim yapabilir.¹⁰⁴ Ölümü öndelege içinde *Dasein*, tekrar kendi benliğinin ve varlık-imkanının gerisine düşmeye karşı kendisini koruma altına alır ve son kavramıyla belirlenen en zati imkanıyla kendisinin sonluluğunu anlayarak özgür olur.¹⁰⁵

Ölümün ilişkisel olmayan, aşılamaayan/atlatılamayan fakat en çok kendisine ait olan olasılığı kesindir.¹⁰⁶ Ölüme öne-koşarken *Dasein* kendisine en çok ait olan varlığını ilk defa bütünlüğü içinde kesin kılar, bu bütünlük aşılamaaz/atlatılamaz bir bütünlüktür.¹⁰⁷

Ölümün en zati, atlatılamaz ve irtibatsız imkanı kesinliği bakımından¹⁰⁸ belirsizdir.¹⁰⁹ Ölümün kestirilemez kesinliğini beklerken *Dasein* kendisini kendi 'öyleliği'nde¹¹⁰ yükselen sabit bir tehdite açar.¹¹¹ Kaygı olarak adlandırılan bu ruh hali, *Dasein*'ı "öyleliğe fırlatılmışlığı" ile "kendi varoluşunun imkansızlığının hiçliği"¹¹² ile yüz yüze getirir.¹¹³ Heidegger şöyle der:

Öndelege, Dasein'ın herkes-benliği içindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkarır ve Dasein'ı kendi benliği olma imkanı ile karşı karşıya getirir. Bunu yaparken ilgilenici bir vesveselik tarafından desteklenmeyen kendi olmanın ölüme doğru tutkulu özgürlüğünü değil de: "herkes" in yanılsamalarından kurtulmuş, gerçek, kendi benliğinin farkında ve kaygılı bir özgürlük sağlar.^{114, 115}

¹⁰¹ B&T, s. 308.

¹⁰² B&T, s. 308.

¹⁰³ VZ, s. 280.

¹⁰⁴ B&T, s. 308.

¹⁰⁵ B&T, s. 308.

¹⁰⁶ B&T, s. 309.

¹⁰⁷ B&T, s. 310.

¹⁰⁸ VZ, s. 281.

¹⁰⁹ B&T, s. 310.

¹¹⁰ VZ, s. 281.

¹¹¹ B&T, s. 310.

¹¹² VZ, s. 281.

¹¹³ B&T, s. 310.

¹¹⁴ B&T, s. 311.

¹¹⁵ Aynı bölümün Ökten tarafından çevirisi şu şekildedir: 'Öndelege *Dasein*'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir ki bu: tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinnden emin ve kendini havfeden ölüme yönelik hürriyet demektir.', s. 282.

Ölümün eksistensiyal-ontolojik kavramsallaştırılması sonucu ulaşılan karakteristik özellikleri *Dasein*’dan yola çıkarak elde edilmiştir ve sonunda yine *Dasein*’ın varoluş tarzını belirler. Heidegger için bu hermeneutik döngünün dışında bir anlamlandırma mümkün değildir. Varlığa ilişkin tüm anlamlar tek ontolojik varolan olan *Dasein* tarafından ve sadece *Dasein*’ın orada-varolması yoluyla kavranılabilir. Ölüm, Heidegger’in döngüsündeki kırılma noktasıdır ve bu yönüyle hem Heidegger ve hermeneutik döngü yaklaşımını benimseyenler hem de bu yaklaşıma ve Heidegger’e karşı çıkanlar için kritik bir öneme sahiptir. Heidegger’in bu kırılma noktasından ne gibi sonuçlar çıkardığına odaklanmak ölüm kavramı üzerine yapılmış sistematik yaklaşımı derinlemesine anlamamızı sağlayacaktır.

Ölüm irtibatsızdır, çünkü başka birisinin yerine ölemem sadece kendi ölümüm vardır. Heidegger *Dasein*’ın kendi ölümünü deneyimleyemeyeceğinin farkındadır. Ölüm, *Dasein*’ın hiçbir şekilde deneyimleyemeyeceği tek imkandır. Zaten bu yüzden *Dasein*’ın en zati imkanı olabilir. Fakat her ne kadar deneyimlenemeyen ve ne-zamanlığı belirsiz bir imkan olsa da ölüm eninde sonunda gerçekleşeceği kesin olan tek imkandır.

Ölümün deneyimlenemeyeceği ve bir gün hepimizin başına gelebileceği insanlar tarafından bilinmektedir fakat ölümün diğer bütün imkanlardan farklı karaktere sahip bir imkan olarak düşünce önüne getirilmesi, insan düşüncesinde yepyeni ufuklar keşfedilmesi anlamına gelir. Bu ufukların her biri hem Heidegger’in kendi metinlerinden hem de Heidegger sonrası Levinas, Derrida ve Agamben gibi filozofların geliştirdikleri tartışmalardan yola çıkılarak ilerleyen bölümlerde incelenecektir. Şimdilik Heidegger’in ölüm kavramını, *Dasein*’ı bütünü içinde anlamaya çalışmanın ötesinde insan düşüncesinde yeni ufuklar açmak için de kullandığını ya da en azından bu yeni ufukların işaretini verdiğini söylemek yeterli olacaktır.

Ölüm atlatılamayan bir son olarak zamansallığın yeniden tanımlanmasına hizmet edecektir. Bu yeni zamansallık anlayışında zamansallığın bir sonunun olması onun geçiciliğine değil bu son sayesinde geçici olan şeylere asıl anlamını vermesine neden olacaktır. Bunun sonucunda bütünlük kavramı da yeni bir anlam kazanmış olur.

Ölümün insanın anlamlandırma yöntemlerinin hepsini geçersiz kılması ve bilinemez olarak kalmayı sürdürmesi yeni anlamlandırma yöntemlerinin geliştirilmesine neden olmuştur. Heidegger’in hermeneutik döngüsü bu yöntemlerden birisidir.

Ölüm, gerçekleştirilemeyen ama yine de geleceği kesin olan tek imkan olarak diğer tüm imkanların kaynağı olarak görülmüştür. “İmkansızlığın imkanı” olarak formüle edilen bu imkan ileride Derrida tarafından başka tür bir mantığa açılan kapı için anahtar görevi görecekler (bu tezde bölüm 2.3).

Ayrıca ölümün gerçekleştirilemeyen ama geleceği kesin olan bir imkan olması, insanın diğer beklemelerinden ayrılan bir bekleme edimine sokar onu. Bunun üzerinden edilgen olmayan bir beklemenin olanağı görünür kılınacaktır.

Ölümün devredilemezliği onu insanın en zati imkanı haline getirir. Ölümün devredilemeyecek tek şey olması, alma ve verme edimlerinin ve nihayetinde hem özgürlük hem de sorumluluk kavramlarının ölüm bağlamında yeniden düşünülmesinin önünü açacaktır.

Heidegger’in ölüm kavramı üzerinden vardığı sonuçlara yönelik geliştirilen en sert eleştirilerden biri Emmanuel Levinas’a aittir. Levinas, Heidegger’in görünürdeki ilk çabası olan ölüm üzerinden *Dasein*’ı anlamlandırmasına odaklanarak onu eleştirmiş olsa da geliştirdiği bu eleştiri üzerinden Heidegger’in işaret ettiği yeni düşünce ufuklarına yönelik belirlemelerde bulunmuştur. Bu yüzden Levinas’ın Heidegger’e yönelttiği eleştiriler bu tez çalışması açısından önemlidir.

2.2 Levinas’ta *Öteki*’nin Ölümü ve Sorumluluk

Emmanuel Levinas’ın 1975-76 yılları arasında verdiği dersler “Dieu, la mort et le temps” başlığı altında kitaplaştırılmıştır. Daha sonra bu kitap 2000 yılında Bettino Bergo tarafından İngilizceye¹¹⁶, 2006 yılında ise Nami Başer tarafından –orjinal metnin sadece ilk kısmı- Türkçeye¹¹⁷ çevrilmiştir.

Levinas’ın ölüm üzerine yaptığı inceleme, Heidegger’in ölüm analizinden faydalanarak geliştirilmiş olsa da Heidegger’in analiziye farklılıklar gösterir. İlk başta Levinas, “ölüme-doğru-varlık” felsefesi yapmaz. Bunun dışında, Levinas ruhun ölümsüzlüğünü pozitif bir dogmatizm olarak görmesinin yanında, ölümün ontolojinin varlık ve yokluk ikilemine indirgenerek ele alınmasını da negatif bir dogmatizm olarak

¹¹⁶ Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, çev. Bettina Bergo, (Stanford: Stanford University Press, 2000).

¹¹⁷ Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (Ayrıntı Yayınları, 2006).

görür.¹¹⁸ İki düşünce de dogmatik varsayımlara dayandığı için Levinas tarafından reddedilir.

Levinas şöyle der: ‘Ölmek “olmak ya da olmamak” ikiliğinden daha öte bir ikircikliktir, bilmecedir.’¹¹⁹ Ayrılıştır, vefattır, hedefi belli olmayan bir olumsuzluktur. Bu yüzden de ölümü, elimizde olan verilerden yola çıkarak değil de bir belirsizlik sorusu olarak ele almak gerekir. Ölüm salt bir soru işaretidir. Son ölümün sadece bir anıdır, bunun öteki tarafı herhangi bir bilinç veya kavrayış olmasa da bir sorudur.¹²⁰ Bu soru üzerine geliştirilecek bir inceleme sonucunda ölümün son olarak anlaşılmasından daha başka *anlamlara* ulaşılabilir.

‘Başkasının ölümüyle içerisinde içsellik barındıran dışsal bir ilişkiye girilir. Peki kendi ölümüm bundan farklı olabilir mi? Felsefede kendi ölümümle ilişkim kaygıyla belirlenir ve hiçliğin kavranışıyla bağlantılandırılır. Burada kavrama ve ‘Aynı’nın kimliği muhafaza edilmiştir. Bu düşünce verili olanın temsiliyeti üzerinden düşünülen şeyin (*noema*) düşünce eylemiyle (*noesis*) bağlantısıyla kavranılan bir düşüncedir. Fakat ölümden etkilenme bir uygulanımdır, edilgenliktir, ölçsüzlük tarafından etkilenmektir: mevcut olanın mevcut olmayan tarafından etkilenmesidir.’¹²¹

Her türlü deneyimden daha eski olan ölümle ilişki varlık veya hiçliğin bir görünümü değildir. İnsanın özü yönelimsel bilinç ya da *conatus* değil çıkarlarından vazgeçebilme veya veda edebilmesidir (*adieu*).¹²²

Başkasının ölümüyle olan ilişkimiz ne bir bilgidir ne de yok oluşun bir deneyimlenmesidir.

‘Bu sıra-dışı ilişkinin bilgisine hiçbir şekilde sahip değiliz. Başkasının ölümüyle ilgili sahip olduğumuz tek bilgi, başkasının kendisini ifade etmesinin sonlanmasının dışsal bir görünümünden elde edilen bilgidir. Sıra-dışılığı içerisinde ölümle ilişki ölüme derinliğini verir: ama ne bir görmedir söz konusu olan ne de bir hedefleme (Platon’da varlık görülür, Heidegger’de yokluk hedeflenir). Bu ilişki öyle bir duygu yaratır ki, bu duygu daha önce sahip olduğumuz bilgilerden kaynaklanmaz, kendisini ‘bilinmeyen içerisinde oluşan

¹¹⁸ GDT, s. 8.

¹¹⁹ ÖZ, s. 19.

¹²⁰ GDT, s. 14.

¹²¹ ÖZ, s. 25.

¹²² GDT, s. 15.

bir rahatsızlık' olarak gösterir. *Yönelimsel olmayan bir duygusallık* söz konusudur. Burada sözü geçen duygusallığın rahat-sızlığı, ölümle ilişkide tam da doğduğu yerde ortaya çıkan sorudur aslında. Bu soru sonsuzlukla daha derin bir ilişki kurar yani zaman ile. İlişki kurduğu şey bilinmeyen olduğu için bu soru hiçbir biçimde yanıtla dönüştürülemez. Ancak ölüme yakınlıkta duyulan rahatsızlıkta yanıt sorgulamanın veya sorgulamayı yapanın sorumluluğuna indirgenebilir.¹²³

Ölüm sorusuyla ortaya çıkan duygulanım hemen varlık-yokluk ikilemine indirgenmemelidir. Böyle indirgemeci yaklaşımda insanın varlığı *conatus*, ölüm buna karşı bir tehdit, her türlü duygulanımın kaynağı da kaygı olarak görülür.

Levinas *conatus* 'tan daha insan olan bir insan önerir:

'Sürekli uyanıklık durumunda bulunan -öyle ki kendi uyanıklılığının da bir süre sonra uyanılması gereken bir durum haline geldiği, uyanıklığın sürekli yinelenildiği bir uyanıklık. Başkasının sonsuzluğu veya ölçülemezliği tarafından uyarılan bir uyanıklık durumunda bulunan insan.'¹²⁴

Ve şöyle devam eder:

'Bu durumun somut olarak görünümü sonsuzlukla uyanılan durumun sorumluluğa doğru karşı konulamaz bir çağrı kılığına bürünmesidir. Bu da edilgenlik demektir, hiçbir durumda sakın bir şekilde ben kendim için olamam. Bu uyanışta bilinmez olan veya ölümün saçmalığı sabrın bir erdem biçimine dönüşmesini engeller ve bu uyanışta korkulan şey benim ve sonsuzluk arasındaki orantısızlık olarak – Allah önünde olmak gibi veya Allah'a doğru/ Allahısmarladık (*l'a-Dieu*) olmak gibi- birdenbire belirir.'¹²⁵

Heidegger'in, ölüm kavramından yola çıkarak insanı anlamaya çalışması yerinde bir yaklaşımdır. Fakat Levinas'ın da gösterdiği gibi, Heidegger ölüm kavramından kesinlikle çıkarılamayacak olan duygulanımları görmezden gelerek ya da bu duyguları kişinin kendi olası ölümünden kaynaklanan tek bir duyguya indirgeyerek insanı bütünü içinde kavramak konusunda eksik noktalar bırakmıştır. Aslında ilk ölüm her zaman başkasının ölümüdür. Başkasının ölümüyle girilen ilişki Heidegger'in sunduğu şekilde gayrisahih biçimde anlaşılması gereken bir ilişki değildir. Bu ilişkide insanın

¹²³ ÖZ s. 21-22.

¹²⁴ ÖZ s. 29.

¹²⁵ ÖZ s. 29.

bütünü içinde anlaşılmasına hizmet edebilecek çıkarımlar yapmak mümkündür. Levinas başkasının ölümüyle girilen ilişkide insanın asıl özüne yönelik belirlemelerde bulunmuştur ve bu belirlemelere göre insanın asıl özü yönelimsel bilinç ve *conatus*'un ötesinde çıkarlarından vazgeçebilmesi ve veda edebilmesindedir. Fakat bu tezin konusu açısından asıl ilgi çekici olan insanın özünün aslında ne olduğu sorusu değil, Levinas'ın Heidegger'den farklı olarak ölüm kavramına yönelik geliştirdiği yeni yaklaşımıdır.

Öncelikli olarak başkasının ölümünde olmak üzere kendi ölümünde de insan kendisini bilinemezle ilişkide bulur. Bu ilişki halen deneyimlenemez olarak kalmaya devam etse de bilinemez bir durumdan etkilenme söz konusudur artık. Levinas bu etkilenmeyi *yönelimsel olmayan duygusallık* olarak adlandırır. Yönelimsellik Levinas bağlamında sadece bilinebilir olanın bilinmesi şeklinde özetlenebilir. Levinas'ta ölüm ise hiçbir biçimde cevaplanamayacak bir soru olarak karşımıza çıkar. Ölüm ikinci kez kırılma noktası olarak düşüncenin önüne çıkar. Bu sefer ölüm tarafından süreksizliğe uğratılan yönelimsel düşünce biçimi ya da akıl yürütmenin kendisidir. Levinas bu yüzden Heidegger'in ölümü *Dasein*'in orada-olmasının sonlanması olarak klasik mantık kuralları çerçevesinde belirlemesine bile karşı çıkabilecektir. Levinas'a göre son, ölümün sadece bir anıdır. Ölüm asıl olarak sonun ötesi hakkında, varlığın ötesi hakkında bilinebileceklerin temelini oluşturmasıyla kavramsallaştırılmalıdır. Levinas'ın bakış açısından Heidegger'in ölüm kavramsallaştırması ve bunun üzerine kendisinin geliştirdiği eleştiri ve onun kendi ölüm kavramsallaştırmasını anlayabilmek için Levinas'ın düşüncesini biraz daha yakından takip etmek gerekir.

Levinas'a göre:

'Dasein'in kendiliği insanın ora(da) olması tarafından varlık sorunu olarak sahiplenilmesinden yola çıkarak bir imkanın sahiplenilmesinin sahihliğini taşır- bu sahiplenme en kendine özgü olandır, en durdurulamaz en önlenemezdir: Ölümdür. Kendinin önünde olmak olarak zaman, *Dasein*'in kendiliğinin tamlığında ölümün sahiplenmesi veya ölümle karşılaşılmasıdır. Ölüm karşısında kendisi için kaygı duyulan şey aynı zamanda önünde kaygı duyulan şeydir. Böylece insan varlığı ve onun kendi ora(da) olmasının bütünlüğü başkasının herhangi bir müdahalesi olmadan sadece dünya-içinde-varolma olarak Dasein ile açıklanır. Ölümün anlamı en başında dünyada-varolmanın sonu olarak, yokuluş olarak anlaşılır. Ölüm fenomeninden bilmece özelliği silinir. Zamanın süreci ya da zamansallık kendinin önünde olmak

olarak, varlığa doğru varlık veya varlık için varlık olarak ve aynı zamanda cevabı verilen bir soru olarak anlaşılır. Bu analizde sonsuzluğa hiçbir biçimde yer verilmez.¹²⁶

Levinas'ın bu ölüm analizinde karşı çıktığı nokta, insanın ölümüne sonluluk kavramının ötesinde bakılıp bakılamayacağıyla ilgilidir. Ölümün sonunda her zaman geri dönüşü olmayan bir ayrılışın belirsizliği mevcuttur. Bir vefat söz konusudur ama aynı zamanda da yanıt yokluğunun ve benim sorumluluğumun sahih biçimde beni etkilemesidir söz konusu olan. Ölüm hiçbir biçimde varlık tarzına indirgenemeyecek yanıtı olmayan bir sorudur. Ve bütün sorular sorgulayan yapılarını buradan alarak bu soruya katılır. Bu noktada durmalı ve herhangi bir problem yaratmayan bu soruya katlanmalıyız. Ölüm ve zaman hakkında konuşabilmek için herhangi bir bilgiye dayanmayan varlığın ötesiyle ilgili *anlamlara* dair bir incelemeye girilmesi gerekir. Bu öyle bir inceleme olur ki, hiçbir sonluluk onu kendinden türettiği varsayımlarla destekleyemez fakat hiçbir sonluluk tarafından desteklenemeyen bu inceleme yine de sonsuzluğu düşünebilir.

Ölüm tarafından kavranan yaşamımızın zamanı ilk anlamını kaygıdan mı ödünç alır, yoksa kaygı cevaplanma olasılığı olmayan bu sorudan mı kaynaklanır?¹²⁷

Ölüm varlığın ötesinden herhangi bir bilgi ödünç almaz, tersine kendisi varlığın ötesine dair bilinebileceklerin temelini oluşturur.¹²⁸

Son olduğu ölçüde kendini problem olarak ortaya atmayan, tüm pozitif belirlemelerin etkisiz kaldığı soru olan ölüm Levinas'ın araştırmasının doğrultusunu verir. Bu soruda başkasına dönüş vardır. Bu başkasına dönüş onunla işbirliği yapmak ya da sorgulama esnasında varoluş sorusunu ön plana koymak için değildir.¹²⁹

Son olarak işaret edilen ölümün başkası için duyulan sorumluluk olmadan asıl önemi ölçülemez. Bu transfer edilemez sorumluluk sayesinde birisi gerçek kişiliğini bulur. Ben başkasından ölümlü olduğu için sorumluyumdur. Başkasının ölümü ilk ölümdür. Başkasının ölümüne duyulan saygıdan, sonsuzla ilişki halini alan sorgulamadan yola çıkarak zaman açığa çıkartılmalıdır. Bu noktada ölümün deneyimini sadece ontik olarak gören ve ontolojik ölüm benimseyişinde de hiçlikle karşılaşan Heidegger'in ötesine geçmek gerekir.

¹²⁶ ÖZ, s. 44-45.

¹²⁷ GDT, s. 37.

¹²⁸ GDT, s. 38.

¹²⁹ GDT, s. 42.

Burada son derece kökten bir soru sorulabilir: Anlam her zaman varlığın bir olayı mıdır? Tüm sorular ‘varlık nedir?’ sorusunda mı düğümlenir? ‘Ölüm sadece olmak ya da olmamak olarak varlık *entrikasının* düğümünü bağlamaya mı yaramaktadır?’¹³⁰ Yoksa ölümün anlamı başkalarının ölümünde aranarak varlığa indirgenmekten kurtarılabilir mi? Bu olduğumuz varlıkta önceliğin bizim olmadığımız başka ‘şeyler’ gerçekleşmemekte midir? Ve eğer insanlık varlığın hizmetinde tüketilemiyorsa, ‘varlık nedir?’ sorusunun arkasında başkasına olan sorumluluğum yükselmez mi? Kendi ölümünden duyduğum kaygının arkasından bu sorumluluk yükselmez mi? Ve bu durumda zaman, geleceğe doğru atılmaktan başka bir yorum talep etmez mi?¹³¹

‘*Varlık ve Zaman*’da zaman ve ölümün son çözümlemede gönderme yaptıkları şey varlığın anlamı, varlığın varlık olarak olması sorunu yani ontolojidir. Zamansallık, geleceğe doğru bir kendinin dışında olma, vecittir (ec-stasis), ilk vecittir. Bu ölüme yönelme, bir olanak olarak olanağa koşmaktır: olanağa yönelme kendinin önünde olmaktır, ora(da) olmaktır, olmak zorunda olmaktır, varlığın anlamı üzerine bir önanlama geliştirmek ya da sorgulamaktır = sorgulanan varlık, varlıktır.’¹³²

Böylece Levinas’a göre, Heidegger’de bütün insanlık macerası varlığa indirgenir. Varlık efsanesine zaman boyutu da eklenir ve hatta zamandışılık ve ideal olan bile eklenir. Sonsuzluk yoktur, sonsuzluk çizgisel zaman gibi kökensel zamandan bir sapmadır.¹³³

Levinas’a göre, Kant’ta tüm bunlara karşı olacak biçimde fenomenin ve özneliliğin sonlu varlığının merkezinde (*Saf Aklın Eleştirisi*’sinde) akılsal, *a priori* bir umut vardır. Kant, bu umutla fazladan yaşama isteği değil bambaşka bir anlamlandırma yapısı sunar. Bu *a priori* umut sonlu akla içkindir. Ölümlülük kadar anlamlı ve akılcıdır. Umudun anlamı varlık olarak varlıkta kendini gösteren ölümlülüğü reddetmez, fakat ölümsüzlük umudu ölüme-doğru-varolmanın bir modu değildir ve bu yüzden ora(da) olmanın kökensel zamansallığından da türetilemez. Umutta tamamen farklı ama yine de akılcı bir motivasyon mevcuttur. Kant’ın pratik felsefesiyle Heidegger’in ölüme-

¹³⁰ ÖZ, s. 72.

¹³¹ GDT, s. 58-59.

¹³² ÖZ, s.76-77.

¹³³ GDT, s. 62.

doğru-varolmayı yok saymayan fakat hergünkölüğün kökensel zamanının bir tarzı da olmayan akılcı başka bir anlamlandırma mümkün olmaktadır.¹³⁴ Şöyle der Levinas:

‘Sanki insan boyutunda ve ölüme-doğru-varlığın ardında ölümsüzlük umudu düğölmenmiştir. Bu umut, zamanın uzunluğuyla, edebiyetle ölçölmez: bu daima, içinde ölümü-öndelemekten başka bir zamansallık taşımaktadır. Hiçbir bilgiyle uzlaşmaz olan bir umuttur bu. Bu ilişkiye göre ölüm ve zaman başka bir anlam almaktadır.’¹³⁵

Umut bir gün varması gerekeni beklemeye gönderme yapmaz. Beklemek bilgide içerelebilecek olanı çağırmasıdır. Burada umut herhangi bir ön bilgiden ya da hayatta kalma istencinden farklıdır. Umut insan davranışından daha fazla fakat varlıktan daha az bir alanı işaretler. Fakat bu anlamda umut varlıktan fazlası değıl midir, diye soran Levinas:

‘Zaman ölüme doğru gittiğı gibi ölümden sonra da uzayıp gitmez. Ölçöllebilecek şeylerin ötesindekiyle ilişki umuttur. Bu yüzden umut, bu zamansallık olarak analiz edilmelidir. Var olan bir şey olarak gösterilemeyecek ya da bir bilgiye göreceli olamayacak bir varlık fazlasıyla ilişkidir bu umut. Buradan yola çıkarak bir öznellik düşünöllebilir, bu da gerçekleşmeyecek olanla ilişkilendirilebilir. Varlığın üstünde veya ötesinde bir düzendir bu. Kant’ta varlığın ötesinde bir anlamı düşünme tarzının bir etikle ilişkilendirilmiş olması tesadüfi değıldir.’¹³⁶

diyerek ontolojiden etik alanına geçer ve ölüme yaklaşmanın mümkün olduğı başka bir yolu gözler önüne serer:

‘Artık ölümün yoklukla zamansallığın ise yokluk karşısında duyulan kaygıyla ilişkilendirilmesi bir kenara bırakılır. Anlam halen dünyaya bağıldır fakat dünyanın anlamı derin bir şekilde başka insanlara aittir. Böyle bir durum bilginin ve kültürün bütününün toplumsal meşguliyetlerle canlandırıldığı ve varlıkla ilgili terminolojinin de başkasına yöneldiğı bir felsefede söz konusu olur... Toplumsal ya da dini düşüncede bu böyledir söz gelimi.’¹³⁷

Ölüm bireyin sonlanması, doğıal bir gereklilik ve kaçınılmaz olarak anlaşılmaya devam etse bile artık tüm anlamın veya anlamsızlığın kaynağı değıldir. Zaman ölüme-doğru-

¹³⁴ GDT, s. 63.

¹³⁵ ÖZ, s. 79.

¹³⁶ ÖZ, s. 80.

¹³⁷ ÖZ, s. 113.

varolmaya indirgenmez, ölüme-doğru-varolmanın duygulanımı da kaygı olarak belirlenmez. Zamanın ölümü-öndeleme olarak belirlenen sonluluğundan başka bir anlamlandırılması mümkündür ve ölüm analizinin sonucunda başka olasılıklar gösterilir.

Levinas açısından ‘felsefe tarihinin tamamında zamansal, var olmayanın, değeri olmayanın işaretidir. Ebediyet ise bunların karşısına yerleştirilir. Heidegger ebediyeti yok sayar ve zamansallığa kendi anlamını verir.’¹³⁸ Zamansallığa verilen anlam, ölüme-doğru-varolan *Dasein*’ın en zati varlık tarzına ulaşmasıdır. Toplumsal felsefe zamansallığa başka bir yerden, ‘ilerleme’ düşüncesinden başka bir anlam verecektir.¹³⁹ Levinas’ın ulaşmaya çalıştığı şey, zamanı ölümden bağımsız olarak, yaşlanmanın bizi yönlendirdiği edilgenlikten, ölümün işaret ettiği yokluktan bağımsız olarak düşünülebilmesidir. Ölüm zamanın bir işlevi olarak düşünülür, ölümden zamanla ilgili tasarımlar çıkarılmaz. Ölümü düşünmek insan yaşamı serüveninin anlamını göstermeye çalışmak, varlığın *essance*’ını veya *essance*’ın ötesini göstermeye çalışmaktır:

‘Ölüm bu dünyaya ait değildir. Her zaman skandaldır ve bu özelliğiyle de her zaman dünyaya aşkındır. Olumsuzlamadan gelen yokluk her daim olumsuzlamanın yönelimsellik içermesine bağlıdır ve bu hareketin yadsıdığı, geri çevirdiği, inkar ettiği varlığın izini barındırır. Buna karşıt olarak ölüm bilincin herhangi bir modu olmayanı ortaya konulmamış bir soruyu gündeme getirir, verisi olmayan bir sorudur. Bilincin bilgiye doğru her edimi aslında bir inanç, konumlandırma, *doxa*’dır. Ölümün yokluğunun sorusu ise saf bir soru işaretidir. Ölümün yokluğunun gündeme getirdiği herhangi bir *doxa* değişimi değildir: psişik yapının bilinçten daha derinde bulunan bir katmanından, olayın kesintiye uğradığı bir olay yerinden ileri gelir- ve işte zamanı burada aramak gerekir.’¹⁴⁰

Birisinin kendisine soru yöneltme olasılığı ruhun kendisiyle olan diyalogudur. Ve hiçbir biçimde başkasıyla girilen ilişki ve onun yüzünde beliren soru işareti olmadan mümkün olmaz.¹⁴¹

Levinas düşüncelerini yine bir soruyla sonlandırır:

¹³⁸ ÖZ, s. 114.

¹³⁹ GDT, s. 93.

¹⁴⁰ ÖZ, s. 137.

¹⁴¹ GDT, s. 113-114.

‘Bilincin dışındalığında zaman ontolojik olayın bozulduğu yerde psişik aygıtın bir kipliği değil midir? Ya da her türlü ontolojik olaya karşıt olarak içerilmeyen ya da tümüyle öteki olan –ya da Tanrı- zaman içerisinde Aynı olanı etkileyebilir mi? Acaba etkilenme sabırla bir şeye maruz kalmak değil midir? Zamanın süresi adı verilen bir sabır-türü içinde biricik bir ilişki.’¹⁴²

Levinas, Heidegger’in ölümün kesinliğinden yola çıkarak ölümün temel modu olarak ölüme-doğru-varolma modusunu belirlemesine karşı çıkar. Heidegger ölümü sonluluk düşüncesine doğru bir yönelimle kavramsallaştırdığı için bu modusa ulaşmıştır. Fakat ölümün son olmaktan öteye, varlığın ötesine dair kavramsallaştırılmasının da yapılması gerekir. Levinas bunu, Kant’taki ölümsüzlük idesiyle görünür kılmaya çalışır. Buna göre, Heidegger’in *Dasein*’ı ölüme-doğru-varolmasının yanında bu farkındalığa eklenmiş olan ölümsüzlük idesini de bir umut olarak içinde barındırmaktadır. Heidegger’in ölümsüzlük umudunu gayrisahih varoluş tarzı olarak belirlemesine karşı çıkan Levinas, ölümsüzlük umudundan ancak düşüncenin ulaşabileceği sonsuzluğa ve sonsuzluktan çıkarılabilecek anlamları dışlamayan bir ölüm yaklaşımına ve felsefeye ulaşmaya çalışır. Levinas’a göre varlığın ötesinde de imkansızlığın imkanları vardır ve Heidegger varlığın üstündeki örtüyü kaldırırken bu tür imkanlardan çıkabilecek anlamların üstünü örtmüştür.

Levinas’ın düşüncesini takip edersek, Heidegger tarafından üstü örtülen alanların başında etik alanını görürüz. Heidegger, *Dasein*’a ve *Dasein*’in içinde yaşadığı topluma dair belirlemelerde bulunur. Fakat iki *Dasein* arasındaki ilişkiye dair çok az şey söyler. İki *Dasein* arasındaki dolaysız ilişkide, *Aynı* ve *Öteki*’nin veya sonlu ile sonsuzun mantık ve nedensellik ilkelerini geçersiz kılan ilişkisi mevcuttur. Levinas *Öteki* karşısında duyulan nedensiz sorumluluğun kaynağını ölüm kavramında bulur. *Öteki* karşısında duyulan sorumluluk varlığın ötesinde bir anlama işaret eder.¹⁴³

Fakat burada Levinas’ın gözden kaçırdığı bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Heidegger’in ontolojisi gerçekliğe öncelik veren, bu yüzden de klasik mantık ve nedensellik ilkelerine bağımlı olan bir ontoloji değildir. Heidegger’in varlık anlayışının merkezinde olanak kavramı bulunur. Dolayısıyla Heidegger her ne kadar ölümü *Dasein*’ın atlatılamaz sonu olarak kavramsallaştırmış olsa da, bunu yaparken ölümün içindeki imkan boyutunu hiçbir zaman ihmal etmediği için geliştirdiği

¹⁴² ÖZ, s. 138.

¹⁴³ GDT, s. 12.

fundamental ontoloji de mümkün olan bütün anlamlandırmaları varlık-yokluk ikilemine indirgemez. Bu yüzden Heidegger'in *Aynı* ve *Öteki* arasında herhangi bir belirleme yapmış olmaması, onun tüm etik alanının üstünü örttüğü anlamına gelmez. Ayrıca Levinas'ın Kant'taki umut kavramından yola çıkarak ulaştığı ebediyet ve sonsuzluk karakterindeki zamansallık kavramı ile Heidegger'in ölüme-doğru-varolma modusundan çıkardığı 'sonlu' zamansallık da birbiyle zorunlu olarak çalışmamaktadır. Zamansallık kavramına bu tezde ölüm bağlamında ileride tekrar değinilecektir.

Levinas'ın Heidegger eleştirisinde bazı tartışmalı noktalar olsa da, Heidegger'den farklı biçimde geliştirdiği ölüm yaklaşımı oldukça önemlidir. Levinas son kertede ölüm kavramını, ortaya bir problem atmayan mutlak bir soru olarak görür. Hiçbir biçimde cevabına ulaşamayacak olan bu soru diğer bütün soruların kaynağını oluşturur. Ölüm sorusu tüm yönelimsel yani niyetlere ve varsayımlara dayalı çözümleme biçimlerini geçersiz kılar. Ölüm sorusu karşısında yeni bir düşünce biçimi geliştirmek gerekir. *Öteki*yle geliştirilecek diyalog bu noktadan sonra belli bir anlam taşımaya başlayacaktır. *Öteki*yle girilen ilişki artık sadece hergünlük içinde yerine getirilmesi gereken görevler için değil, bireysel düşünce biçiminin dışında kalan anlamlandırmalar için kurulan bir ilişki olur. Fakat bu ikinci durumdaki 'için' ilişkisinin alışık olduğumuz akıl yürütme bağlamındaki yönelimsel bilinç şeklinde anlaşılmaması gerekir. *Öteki*yle girilen sahîh ilişki en başından beri nedensiz olan ve herhangi bir bilgiye dayanmayan, bu yüzden de yönelimsel akıl yürütme içermeyen bir ilişki türüdür. Bu yüzden *Dasein* ve diğer varolanlar arasında kurulan ilişkiden ayrılır. Levinas'a göre, ölüm sorusu insanın *Öteki* karşısındaki sorumluluğunun temelini oluşturarak ve *Dasein*'in bireyselleşme momentinin tersine *Aynı*'nin kırılmaya uğramasına neden olarak *Aynı*'nin toplumsallaşmasının önünü açar. Fakat Heidegger'in de söz konusu yönelimsel olmayan ilişkiyi *Dasein*'in diğer varolanlarla girdiği gayrisahîh ilişkilerde bulunmadığını gördüğü ve bu yüzden *Dasein*'i kendisiyle ölüme-doğru-olma modusu üzerinden kuracağı sahîh ilişkide bireyselleştirdiği öne sürülebilir. Bu açıdan bakıldığında iki filozofun düşünceleri birbirlerine zıt gibi görünse de aslında yan yana durabilmektedir.

Bunu en güzel gösteren ve iki filozofun geliştirdiği ölüm yaklaşımlarının birarada düşünülebilmesinin önünü açan Derrida'dır. Derrida geliştirdiği ölüm yaklaşımı sayesinde hem Heidegger ve Levinas'ın yaklaşımlarının birarada düşünülebilmesinin

sağlayacak hem de kendi katkılarıyla modern felsefenin ölüm yaklaşımını daha da genişletecektir.

2.3 Derrida ile Heidegger ve Levinas'ın Birleşmesi ve Ölüm Sınırında *Aporia*

Jacques Derrida farklı metinlerinde ölüm kavramıyla ilgili düşüncelerini dile getirmiştir. Derrida'nın bu düşünceleri en yoğun biçimiyle İngilizce çevirileri: *Aporias – Dying, awaiting (one another at) the “Limits of Truth”*¹⁴⁴ ile *The Gift of Death*¹⁴⁵ isimli olan metinlerinde geçmektedir.

Aporias metninde Derrida, özgün bir *Varlık ve Zaman* okuması yaparak Heidegger'in ölüm üzerine yaptığı eksistensiyal analizi onaylar ve Heidegger'in vardığı sonuçlardan yola çıkarak ölümün kavramsallaştırmasını geliştirmeye çalışır. Metin limit ve sınır kavramlarının analiziyle başlar. İlerleyen kısımlarda Heidegger'in ölüme-doğru-varolma anlamında ölümü bekleyen *Dasein*'i (yani ölümü gerçekleştirmeye çalışmadan sadece bir olanak olarak anlayan ve bekleyen *Dasein*) Derrida tarafından bu limitlerin üzerinde aporetik bir mantıkla karar verebilen farklı bir düşünme boyutuna ulaştırılacaktır. Ama öncelikle Derrida'nın sınır/limit, bekleme ve *aporia* kavramları üzerinde yaptığı incelemelere daha yakından bakmak gerekir.

Derrida eğer gerçek, bazı sınır ve limitlere sahipse bu sınırları/limitleri belirleyen şeylerle de ilişki kurabilmemiz dolayısıyla onları aşabilmemiz gerekir diyerek analizini başlatır.¹⁴⁶ Ölümle ilgili öne sürülen bütün varsayımlar (ölümün sınır tanımadığını ya da en aşılabilir sınır olduğunu öne süren varsayımlar, ölümü dünya değiştirme, göç, ayrılış, vefat olarak gören varsayımlar ya da ölümü aşma, sınırın ötesine geçme, son olarak gören varsayımlar) her zaman bir adım (*pas*) atma edimini kendi içinde barındırır.¹⁴⁷ Ve bu 'adım atma' sınırlarla yapılan bütün belirlemeleri kapsar, 'adım atma' en sonuncu veya belirleyici haddir, bu anlamda *telos* değil *peras* anlamını taşır.¹⁴⁸ *Telos*, Aristoteles'in kullandığı anlamda hem son hem de amaç anlamındadır ve belli bir yönelimselliği içerisinde barındırır yani sadece belli bir amaca ulaşıldığında sona ulaşılır. Diğer yandan *peras* burada Derrida tarafından

¹⁴⁴ Jacques Derrida, *Aporias- Dying, Awaiting (One Another at) the ‘Limits of Truth’*, çev. Thomas Dutoit, (Stanford: Stanford University Press, 2003).

¹⁴⁵ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, çev. David Wills, (London: The University of Chicago Press, 1995).

¹⁴⁶ A, s.2.

¹⁴⁷ A, s.6.

¹⁴⁸ A, s.7.

Cicero'nun *finis* kavramına eşdeğer olarak kullanılır. Yani hem son hem de sınır anlamlarını taşımaktadır. Böylece bütün belirlemeler ancak bu son sınır, son belirleme gerçekleşince tamamlanmış olur. Derrida burada *Oedipus* hikayesine gönderme yapar: 'Hiç kimse hayatının son limitini aşmadan mutlu sayılamaz.'¹⁴⁹

Peki birisinin hayatı aşması ne demektir? Bunu yapan herhangi birisi veya buna tanık olup onaylayabilecek herhangi birisi var mıdır? Derrida sorduğu bu soruların karşısında *aporias* kavramını yardıma çağırır. *Aporias* sözlük anlamı olan zor, imkansız, reddedilen, yasaklanan geçiş anlamlarında kullanılmaz. Derrida'ya göre bu geçmemek (*nonpassage*) başka anlamlara sahip olabilir. Bu yüzden *aporias*, geçme, aşma momentlerine sahip olmayan bir gelmenin veya gelecekteki bir varışın olayı olarak düşünülmüştür. Bu bir geçme (*pas*) formuna ya da görünüşüne sahip olmayan 'geçmenin gelmesi' olayıdır. Yani kısaca geçişsiz bir gelişir.¹⁵⁰

Eğer gelecek olan ölüm ise ve geçişsiz bir gelişten söz ediyorsak, insan için geriye kalan tek eylem beklemektir. Derrida bunun için *endokhomai* kavramından söz eder. *Endokhomai*, birisinde, birisinin içinde, evde, birisiyle olmak ve birisinden başka bir şeyi alma, karşılama, kabul etme, izin verme anlamlarını taşır. *Endokhomai*, misafirin arzulandığı, beklendiği, çağırıldığı ama aynı zamanda da gelmek ya da gelmemek konusunda her zaman özgür olduğu bir konuk severlik olarak da anlaşılabilir. Fakat her zaman pasif ve kişisel olmayan bir tarzda kullanılır. *Endokhomai* fiili, kabul edilebilir, izin verilebilir ya da daha genel anlamda olanaklılık anlamında izin verilmeyen, yasaklanan ve olanaklı olmayanın karşıtı olarak kullanılabilir. Bu yüzden *endekhomeinos* olanaklı anlamına gelir. Gerçekten de ölüm söz konusu olduğunda Derrida'nın da onaylayacağı gibi, olanaksız olanın belirli bir olanaklılığına doğru yöneliriz.¹⁵¹

Konu 'sınırların geçilmesi' olduğunda üç tip *sınır ya da limitten* söz edilebilir: i) ülkeleri, milletleri, devletleri ve bunlara göre politik-antropolojik disiplinleri ayıran sınırlar - antropolojik sınırlar, ii) düşünsel alandaki disiplinleri birbirinden ayıran (felsefe, antropolojik bilimler veya din vs.) sınırlar - problematik ayrımlar, iii) kavram veya terimlerin belirlenmesini sağlayan kavramsal sınırlar - kavramsal hudutlar.

¹⁴⁹ A, s. 7.

¹⁵⁰ A, s. 8.

¹⁵¹ A, s. 10-11.

‘Benim ölümüm’ ise olanaksız ve olanaklılık arasında ilişki kurar ve tüm bu sınırlara tutulan bir kılavuz ışığı gibi davranır.¹⁵²

Derrida bu belirlemelerden sonra Heidegger’in izlediği mantığı ontik yanlış anlaşılmalardan temizleyerek, Heidegger düşüncesinde içerilmiş *aporias*’ı görünür kılmaya çalışır. Heidegger’in mantığı sürekli olarak aşılmış olan fakat aslında asla aşılmaması gereken sınırların hiyerarşisine dayanır. Bu hiyerarşik düzene göre hayatın ontolojisini yapmadan önce daha temelde olan *Dasein*’ın ontolojisi geliştirilmelidir ve *Dasein*’ın ontolojisinin temelinde de ölümün eksistensiye analizi yatmaktadır. Heidegger *Dasein* terimini özellikle kullanır. Çünkü henüz kendisine insan egosu, bilinci, ruhu, özne olması, kişi olması bakımından *düşünen hayvan* olarak niteleme yetkisini vermemiştir. Bütün bu belirlemeler metafizik ya da ontik bilimlerin varsayımlarına dayanmaktadır. İşte Heidegger’in izlediği bu hiyerarşik düzene göre ilk önce *Dasein*’a uygun olan ölüm üzerine, *Dasein*’ın kendisine has ölümü üzerine düşünülmesi gerekir. *Dasein*’ın bu kendisine has ölümü, kendisine has ve sahil *Dasein*-olabilmenin temelini oluşturur.¹⁵³

Heidegger ölümü düşünerek tekrardan ontolojik bir sınırlandırma yapmayı önerir. Heidegger’in önerdiği bu sınırlandırma o zamana kadar yapılmış tüm sınırlandırmalardan daha derindir, çünkü tüm sınırları, sınırlamanın kendisini sorgulayarak ele alır. Sonlarla ilgili bir sorgulamadır bu, sonların modlarıyla ve basit *son* ve *sahih ölüm* kavramlarını birbirinden ayıran sınırla ilgili bir sorgulamadır.¹⁵⁴

Heidegger yaşamın sonlanmasını ‘yok olma’ (*Verenden, perishing*) olarak adlandırır.¹⁵⁵ Bu yüzden Heidegger’in *Dasein*’ın kendisine has biçimde ölümü olan *sahih ölümü* (*eigentlich/sterben*) yaşamın sonlanması olarak anlaşılmalıdır.¹⁵⁶ Ölüm ve ‘yok olma’ arasındaki bu ayrım anlaşıldıktan sonra Heidegger’in bu iki ayrım arasında ara fenomen olarak kullandığı ‘vefat’ (*Ableben*) kavramının da anlaşılması gerekir. Bu üç sonlanma tarzı arasındaki bağlantı Heidegger tarafından ‘*Dasein hiçbir zaman yok olmaz sadece can verebildiği sürece “vefat” edebilir.*’¹⁵⁷ formülüyle özetlenmiştir.¹⁵⁸

¹⁵² A, s. 23-24.

¹⁵³ A, s. 29-30.

¹⁵⁴ A, s. 30.

¹⁵⁵ A, s. 30.

¹⁵⁶ A, s. 31.

¹⁵⁷ VZ, s. 262.

¹⁵⁸ A, s. 38.

Tabii bu formül Levinas tarafından eleştirilir. Fakat bu eleştirilerin tam olarak anlaşılabilmesi için hangi son tarzının nerede kullanıldığının dikkatli biçimde belirlenmesi gerekir. Bu ayrımlara dikkat edildiğinde Derrida'ya göre Heidegger ve Levinas arasındaki ayrım, görünürde ayrım olarak kalacaktır. Örneğin 'vefat' ve 'can verme' arasındaki ayrım dikkate alınırsa, 'başkasının yerine ölemem, ancak kendi ölümümü deneyimleyebilirim' argümanına Levinas'ın karşı argüman olarak geliştirdiği 'başkasının ölümü ilk ölümdür, ancak başkasının ölümünde, kendi ölümümü de kapsayacak şekilde sorumluyumdur' argümanı, aslında birbirleriyle çelişmez. İlk argümanda ölümün 'benimkiliğinden' söz edilmektedir ki gerçekten de başkasının yerine hiçbir biçimde can veremem. İkinci argümanda ise 'vefat'ın deneyimlenebilirliğinden söz edilir fakat bu deneyim 'can verme'nin deneyimlenmesi yerine konulamaz.¹⁵⁹

Derrida'nın bu metindeki asıl amacı yukarıda sayılan üç sınır formunu neyin biraraya getirdiğini ve bütünlüklü bir yapı meydana getirdiğini sorgulamaktır. Derrida'ya göre 'sahih ölüm' anlamındaki ölümün *aporia*'sı bu yapının meydana getirildiği ve sürdürüldüğü yerlerden biridir.¹⁶⁰

Derrida'nın sınır kavramı ile Heidegger ve Levinas'ın ölüm yaklaşımlarını yan yana getirmesi bu alanda önemli bir anlam genişlemesine neden olmuştur. Sınır hem son olarak sınırlama ve belirleme edimini hem de hudut olarak içeriden dışarıya geçme, sonludan sonsuza geçme edimini mümkün kılar. Tabii söz konusu ölüm olduğunda bu sınırın ötesine geçme edimi geçişsiz bir geçiş haline bürünür. Derrida buna *aporias* diyecektir. *Aporias* kavramıyla yapılmak istenen Heidegger'dekine benzer biçimde ölmenin 'imkansızın imkanı' formülünden gelen anlaşılmazlığına vurgu yapmaktır. Ölümde bir geçiş mevcuttur. Fakat tamamen kendi dışımızda gerçekleşen bu geçişi hiçbir biçimde deneyimleyemeyiz. Onun etkilerini hisseder ve anlamlandırabiliriz fakat ölümle dolaysız bir ilişkiye girmekten veya ölümü anlamlandırmaktan söz edemeyiz.

Bu noktada parantez açarak Karl Jaspers'in *limit durumu*¹⁶¹ 'ndan (*grenzsituationen*) söz etmek gerekir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın bazı bölümlerinin

¹⁵⁹ A, s. 38-39.

¹⁶⁰ A, s. 41.

¹⁶¹ Jaspers'in bu terimi *sınır durumu* olarak da çevrilmiştir. (Bkz. H. Haluk Erdem'in *Karl Jaspers Felsefesine Giriş* isimli kitabı.) Fakat bu tezde ilerleyen tartışma konularıyla bağlantısına dikkat çekebilmek için ve literatürde terimin bu şekilde de çevrildiği için *limit durumu* olarak çevrilmiştir.

dipnotlarında¹⁶² Jaspers'e atıfta bulunsa da Derrida metninde Jaspers'e atıf yapmamıştır. Ama Derrida'nın sınır kavramında gördüğü *aporias* ile Jaspers'in *limit durumu*'nda gördüğü antinomiler arasında doğrudan ilişkiler kurulabilir. Jaspers'e göre, *limit durumu* varlığın tarihselliğinin belirlenmesinde kökensel bir kavramdır. Jaspers'de tarihsellik insanın belirli bir *durumdan* belirsiz bir geleceğe doğru varolması anlamındadır. Özgürlük ise bu belirli *durumu* tüm olanaklarıyla ve engelleriyle kabul etmek ve kendinin yapmak anlamına gelir. Bu anlamıyla *limit durumu* insanın varoluşunu kökensel biçimde etkileyerek geçiçi durumlardan ayrılmaktadır.^{163,164}

Aporiasla herhangi bir bilginin elde edilemeyeceği bulanık bir alana girilir. Ölüm bir sondur fakat *aporias* bağlamında ölüm anının veya ölümden sonrasının bilgisini veren bir son değildir. Derrida'yla birlikte Heidegger'in ölümün kavramsallaştırmasında kullandığı son ve bütünlük kavramları yeniden ele alınır. Ölüm bir son olmasıyla *Dasein*'a ve bütünlük verir. Ama bu son, bir limit olması bağlamında sona doğru yapılan sürekli yaklaşma ama sona hiçbir zaman ulaşamama edimi bağlamında düşünülmelidir. Heidegger bu yüzden ölümün temel modusunu ölümlü-varlık olarak değil ölüme-doğru-varolma olarak belirlemiştir. Son belirli olsa bile kendi içinde belirsizlik taşımayı sürdürür. Bu anlamda sahil ölüm olarak son diğer tüm sonlardan ayrılır.¹⁶⁵

Derrida'nın ölümün çok daha eskiye dayanan kavramsallaştırma biçimlerinden çıkarıp yeniden felsefenin içine yerleştirdiği 'sınır olarak ölüm' yaklaşımının kökeni eskiye dayanıyor olsa da, bir takım yenilikler içerir. Bunların en önemlisi sınır olarak ölümün ötesine geçme, 'adım atma' ediminin radikal biçimde sorgulanmasıdır. Ölüm bir sınır olduğu için ölümün ötesine dair anlamlandırmaların yapılması mümkündür. Fakat bu ölümün ötesine geçilebileceği ve oradan bilgi toplanabileceği anlamını taşımaz. İnsan ölüm sınırında sadece bekleme ediminde bulunabilir. Ama Heidegger ve Derrida'nın belirttiği gibi bu bekleme bir şeyin gerçekleşmesini umma biçiminde beklemekten ayrılır. Bu anlamda da Levinas'ın öne sürdüğü biçimde insanı edilgenlik kipine sokan

¹⁶² B&T, s. 495-498, (§49,60,62 ve 68'in dipnotlarında).

¹⁶³ Joanne Bornemark, 'Limit-Situation: Antinomies and Transcendence in Karl Jaspers' Philosophy', *Sats-Nordic Journal of Philosophy*, 7.2 (2006), s. 54.

¹⁶⁴ Karl Jaspers, *Philosophy: Volume 2*, çev. E.B. Ashton (London: The University of Chicago Press, 1970), s. 206-12.

¹⁶⁵ A, s. 46.

bekleme ediminden de ayrılmış olur. Ölüm karşısında insanın takınabileceği tek tutum olan bekleme ve geçememe hali, insanın ölümle yönelimsel olmayan bir ilişki kurmasına neden olur. Bu anlamda Levinas'ın haklı olarak ilk kez *Öteki*'nin ölümünde gördüğü yönelimsel olmayan ilişki kendi ölümünü 'bekleyen' *Dasein*'da da vardır aslında.¹⁶⁶

Derrida'nın ölüm üzerine kendisinden önce geliştirilen düşüncelerin görünürdeki çelişkilerini gidermekten öte, yepyeni bir ölüm yaklaşımı geliştirdiği belirtilmişti. Derrida'nın kendi ölüm yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için onun başka bir metnine bakmak gereklidir.

Derrida *The Gift of Death* metninde, Jan Patocka'nın *Is Technological Civilization Decadent, and Why?*¹⁶⁷ isimli makalesinden yola çıkarak sorumluluk ve feda etme kavramlarını araştırma konusu haline getirmektedir. Bunu yaparken Derrida'nın ve Patocka'nın asıl yöneliminin dinselliğin ve tarihinin kökenlerini incelemek olsa da, bu tezde sadece ölüm kavramının incelendiği kısımlar ele alınacaktır.

Ölüm kavramının böyle bir incelemede nasıl konumlandırıldığını anlayabilmek adına, ilk önce Derrida'nın incelemesinde geçen sır ve bu sırrın gizemi kavramlarına yakından bakmak gerekir. Patocka medeniyetin düşüşe geçmesinin asıl sebebi olarak insanlığın kendisini tarihsel insan olarak kabul etmemesini ve bu tarihselliğini yoksaymasını gösterir.¹⁶⁸ Bu yüzden tarihsellik halen bir sır olarak kalmış denilerbilir. Derrida insanın kendi tarihselliğine bu şekilde direnç göstermesinin iki sebebi olacağını öne sürer: i) Sorumluluk, özgürlük ve yargı kavramsal ilkeleri gereği herhangi bir şekilde koşullandırılmış olamaz. Bu yüzden bu kavramlar, tarihselliğin getirdiği önceden belirlenmişlik ve koşullandırılmışlık momentine karşı moment oluşturarak direnç gösterirler. ii) Tarihselliğin kendisinin her zaman bir problem olarak kalması gerekir. Tarihselliğin bütünlüğü içerisinde tamamlandığı ve çözümlendiği bir senaryo, tarihin sonu olarak tarihselliğin de sonunu getirecektir.¹⁶⁹

Tarih *sorumluluk, inanç ve hediye* kavramlarıyla ilişkilendirildiği için tahmin edilebilir bir nesne ve bütünlüğü içerisinde çözümlenebilir bir problem değildir. *Sorumlulukta* tüm bilgilerin ve verili normların dışında karar vermenin deneyimlenmesi yani karar

¹⁶⁶ A, s. 78-9.

¹⁶⁷ Jan Patocka, 'Is Technological Civilization Decadent, and Why?', *Heretical Essays in the Philosophy of History*, haz. James Dodd (Chicago: Open Court Publishing, 1999), s. 95-119.

¹⁶⁸ GD, s. 4.

¹⁶⁹ GD, s. 5.

verilemez olanın rahatsız ediciliği vardır. Dinsel *inançta* tüm bilginin ve kesinliğin ötesinde sonsuz bir risk tarafından kuşatılmış bir biçimde başkasıyla bir çeşit ilişki kurma vardır. *Hediyede ve ölümün hediyesinde* başkasının aşkınlığıyla ilişkiye girme mevcuttur. *Ölümün hediyesiyle sorumluluk ve inancın birlikteliği* sağlanır.¹⁷⁰ Derrida'nın metninin ana fikri bu biçimde özetlenebilir.

Ölüm söz konusu olduğunda, durum her zaman birisinin geldiğini göremeyeceği şeyi görmesi veya birisinin kendisini saf ve basit biçimde veremeyeceği bir şeye vermesi durumudur. Ölümün anlamı bu beklemeyle mümkün olan yaklaşımdan kaynaklanarak kavranılabilir. Patocka'ya göre sorumluluğun ilk tezahür ettiği yer ölümün deneyimlenmesi sayesinde mümkün olmuştur. Bu ruhun özgürlüğünü kazandığı geçiş anlamındaki ölümdür. Fakat bir de *mysterium tremendum*¹⁷¹'un gözler önüne serdiği *başka bir ölüm* vardır. Ölümün böylece başka bir biçimde kavranması, tamamen aşkın olan, kendisi gözükmeden beni gören, ulaşılamaz olarak kalırken beni elinde tutan başkasının *hediyesi* olarak anlaşılması şeklinde olur.¹⁷²

Verilen şey bir varolan değildir. Burada önemli olan verme edimidir, verme edimindeki *iyiliktir*. Hediye veren ile alan arasındaki orantısızlık ve verilen hediye ölüm olmasından dolayı hiçbir biçimde geri verilemeyecek tek yönlü bir hediye olması, verme edimini ön plana çıkarır. Bu açıdan bakıldığında ancak kendisine ölüm hediye edilenler, bu başkasına devredilemez, iade edilemez hediye alanlar (yani ölümlüler) sorumlu olabilirler. Ve ancak ölüm sayesinde kişiliğin devredilemezliği ve bireyselliği kurulabilir.¹⁷³

Argümantasyonun ilerletilmesiyle *kendini feda etme* kavramına ulaşılır. Heidegger ölümün ve kişiliğin devredilemezliği ilkesine bağlı kalarak *feda etme* ediminin sadece belli bir durum için geçerli olabileceğini savunur. Yani ölüme-doğru-varolmasıyla bütünlüğü belirlenmiş olan *Dasein*'in, bu belirlenişini ontolojik olarak etkileyemeyecek bir edim. Fakat Patocka ve Derrida'ya göre *feda etme* edimiyle kişiliğin çok daha kökten bir biçimde belirlenmesi mümkündür.¹⁷⁴

¹⁷⁰ GD, s. 5-6.

¹⁷¹ Türkçeye 'dehşet verici gizem/sır' olarak çevrilen bu ifade kurban hediyesinde deneyimlenen sırdan duyulan dehşet, korku ve titremeyi anlatmak için kullanılmıştır. Bu konuda Søren Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserine bakılabilir.

¹⁷² GD, s. 40.

¹⁷³ GD, s. 41.

¹⁷⁴ GD, s. 43.

Söz konusu argümanlar ne kadar farklı olsa da, birleştikleri bir nokta vardır: ölümün bu biçimde (beklenemez olanın beklenmesi) kavranılmasından gelen kişiliğin tekilliyi sorumluluğun temelini oluşturmaktadır. Sorumluluk en nihayetinde ‘birinin ölümünü vermesi’nin bir modudur. Birisinin yerine ölemem ama kendimi feda ederek birisi için ölebilirim. Bu sayede ilk ve son sorumluluğumu en *sahih* biçimde gerçekleştirme olanağına, *Dasein*’ın bu özgürlüğüne her zaman sahibimdir. Kendi ölümüm *alınip verilemeyen* tek şeydir, bu yüzden sorumluluk ve özgürlük onun birer modudur. Ölümün bu devredilemezlik ilkesi aslında *almak ve vermek* edimlerinin de temelini oluşturur.¹⁷⁵

Mysterium Tremendum ifadesi, bizi korkutup *titretenin* her zaman bir sır, bir bilinmeyen olduğuna işaret eder.¹⁷⁶ *Ölüm hediyesi*’nde hediye verenin beni ruhumun en derin yerlerinden etkilemesine rağmen halen anlayışımın ötesinde olması karşısında titrerim. Sonsuz sevginin hediyesi, beni gören yücenin karşısında onu göremeyen benim arasındaki orantısızlık, sonsuz ve geri çevrilemez ölüm hediyesi ile benim sonluluğum arasındaki orantısızlık ve suçluluğun, günahkar olmanın sorumluluğudur beni titreten.¹⁷⁷

Karar verme sorumluluğu veya görevi her zaman paradoks, skandal ya da *aporia* olmak zorundadır. Beni kendi bireyselliğimde kendi aşkınlığı içerisindeki başkasına bağlayan bu sorumluluktur. Paradoks, skandal veya *aporia* olan feda etme edimi, başka bir biçimde ifade edecek olursak, kavramsal düşüncenin kendi limitinde ve sonluluğunda kendisini bırakmasıdır.¹⁷⁸

Herhangi bir işi yapmayı seçerek diğer tüm görevlerimi ve sorumluluklarımı sürekli olarak feda ederim.¹⁷⁹ Beni sonsuz ve nihai başkasına (Tanrı’ya) bağlayan nihai sorumluluk veya görevimi, bütün başkalarına bağlayan diğer nihai sorumluluğumun yerine feda etmemi onaylayabilecek hiçbir dil veya akıl yürütme mevcut değildir.¹⁸⁰

Derrida bu yaklaşımıyla felsefeden çok daha önce ölüm kavramıyla yakından ilgilenmeye başlamış olan dini geleneği kendi düşüncesinin içine almış olur. Bu bağlamda ölüm kavramı, kavrayışımızın dışında kalan bir sonsuzluk tarafından verilen ve devredilemez bir hediye olarak ele alınmıştır. Derrida’ya göre, felsefe ancak

¹⁷⁵ GD, s. 43-4.

¹⁷⁶ GD, s. 53.

¹⁷⁷ GD, s. 56.

¹⁷⁸ GD, s. 68.

¹⁷⁹ GD, s. 69.

¹⁸⁰ GD, s. 71.

binlerce yıllık dini düşünce geleneğini dışlamaz ise ölüm kavramına yönelik bir yaklaşım geliştirebilir. Bu anlamda Derrida, Heidegger'in ölümü eksistensiyal/ontolojik kavramsallaştırmasına tamamen katılsa da dini düşünce geleneğinden çıkarılabilecek anlamların görmezden gelinmemesi gerektiğini düşünür. Böylece Derrida'nın düşüncesi Heidegger'den kopmadan Levinas'ın düşüncesine yaklaşır.

Ölüm sonlu ile sonsuzun ilişkisini mümkün kılar. Fakat bu ilişki sonsuzluk tarafından etkilenme biçiminde kalmanın ötesine geçemez. Sonsuzluk tarafından verilen ölüm hediyesi her insana özel olarak verilmiş ve devredilmesi mümkün olmayan bir hediyedir. Derrida ölümün bu devredilemez yapısının hem *Dasein*'in özgürlüğünün hem de insanın *Öteki* karşısındaki sorumluluğunun kökeni olabileceğini gösterir. Bu sayede, *Dasein*'in bireyselleşmesinin tesisi ve *Öteki*yle sorumluluk bağlamında sahil bir ilişki biçimine girerek toplumsal boyuta ulaşabilmesi eşzamanlı olarak mümkün olur.

Ölümün kavramsallaştırılmasından yola çıkılarak sorumluluk ve özgürlük kavramlarına ulaşılması tek başına modern felsefenin neden ölüm sorusuyla ilgilendiğini cevaplayabilir. Fakat modern filozofların geliştirdiği ölüm yaklaşımlarının çok daha kökten etkileri mevcuttur. Derrida'nın dini geleneği dışlamayan ölüm yaklaşımıyla *aporetik* karar verme süreçlerini açıklayabilecek yeni bir düşünce biçiminin kapılarını biraz daha aralamış olması bu kökten etkilere gösterilebilecek bir diğör örnektir ve tezin ilerleyen bölümlerinde bu konuya tekrar değinilecektir.

Heidegger, Levinas ve Derrida birbirlerinden pek çok noktada ayrılımlarına karşın yine de bir arada durabilen bir ölüm yaklaşımı veya felsefesi geliştirmiştir denilebilir. Bu üç filozofun geliştirdiği ölüm yaklaşımları modern filozofların pek çoğunu etkilemiş ve onları felsefenin ilgilendiği konuları ölüm bağlamında yeniden düşünmeye yöneltmiştir. Agamben'in politik felsefeyi ölüm bağlamında yeniden düşünmesi bunlara verilebilecek en güzel örneklerden birisidir.

2.4 Agamben'in Biopolitikası ve Ölüm Kavramıyla Yönetilen Hayat

Giorgio Agamben *Homo Sacer*¹⁸¹ ve *Death and Language*¹⁸² isimli yapıtlarında ölüm kavramına yer yer temas eder. Bahsettiğimiz metinlerden ikincisi büyük oranda negativite problemi üzerine odaklanır ve *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in sahil ölümü konusuna ancak bu negativite problemine yaklaşabilmek adına kısıtlı biçimde değinir.¹⁸³ Bu yüzden bu tezde bu metne yer verilmemiştir.

Homo Sacer'de Agamben, insanın doğal yaşamı ve hükümdarın gücü arasındaki gizli kalmış ilişkiye odaklanır. Bu ilişki çok özel bir biçimde yapılan bir tür dışlama ilişkisidir. Homo sacer –yani kutsal insan- ise bu dışlamaya maruz kalmış kurban edilmesi yasak olan fakat öldürölmesi yasak olmayan doğal yaşamına geri fırlatılmış insandır. Agamben ölüme terk edilen homo sacer'in yaşamını, hükümdarın/otoritenin kendi gücünü tesis etmesini formüle etmek için kullanır. Fakat homo sacer'in yaşamında ölüm kavramının kendisine yakından bakmanın da bir olanağı mevcuttur.

Agamben yapıtına Eski Çağ Yunanlarında yer alan yaşam ayrımını analiz ederek başlar. Yunanlarda yaşam için *zoe* (tüm canlılar için kullanılabilecek olan çıplak yaşam) ve *bios* (sadece bireylere veya gruplara uyarlanabilecek belli türden bir yaşam) olmak üzere farklı çağrışımlara sahip iki farklı ifade kullanılır.¹⁸⁴ İlk filozoflar yaşamdan bahsederken ve felsefelerini bu temel üzerinden geliştirirlerken hep yaşamın ikinci anlamını yani *bios* olarak yaşamı kullanmışlardır. Agamben'e göre yaşamın ilk anlamını yani *zoe*'yi kendi düşüncesinde ön plana çıkaran ilk düşünürler Hannah Arendt ve Michel Foucault'dur. Foucault'ya göre ilk kez modern zamanlarda doğal yaşam devlet gücünün mekanizma ve hesaplamalarına dahil edilmiştir ve böylece politika *biopolitika*'ya dönüşmüştür.¹⁸⁵

Agamben yapıtının ana konusu olan güç problemine geleneksel olarak kurulan iki temel yaklaşımdan söz eder: i) yasal yaklaşım – gücü ne yasallaştırır?, ii) kurumsal yaklaşım – devlet nedir?¹⁸⁶ Agamben'in odak noktası ise, yukarıda Arendt ve

¹⁸¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

¹⁸² Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, çev. Karen Pinkus ve Michael Hardt (Oxford: University of Minnesota Press, 2006).

¹⁸³ *Language and Death: The Place of Negativity*, s. 13.

¹⁸⁴ *HS*, s. 1.

¹⁸⁵ *HS*, s. 3.

¹⁸⁶ *HS*, s. 5.

Foucault'la birlikte anılan *biopolitik* ile geleneksel yaklaşım sayılan yasal/kurumsal yaklaşımların kesişimlerindeki saklı kalmış bir bölge üzerindedir. Agamben bu bölgede yapacağı analiz sonucunda çıplak yaşamın politik alana girmesinin hükümdarın gücünün ilk çekirdeğini oluşturduğunu ileri sürecektir. Yani bu anlamda *biopolitik*, hükümdarlar tarafından güçlerini tesis edebilmek adına yapılan tüm dışlamalar (yasaklamalar) kadar eskiye dayanmaktadır.¹⁸⁷

Çıplak yaşam ve politika arasındaki bu kadim ilişki, insanın 'dile sahip canlı' biçimindeki metafizik tanımında bulunan *phone* (ses anlamında) ve *logos* arasındaki ilişkiyle aynıdır. Hangi şekilde bir canlı bir dile sahip olabilir? sorusu: Hangi şekilde çıplak yaşam *polis* içerisinde yaşayabilir sorusuyla uygunluk gösterir. İnsan, dil içerisinde, kendisini çıplak yaşamından ayırdığı ve karşı koyduğu esnada da aynı zamanda kendisini bu çıplak yaşam içerisinde kapsayan bir dışlanmışlıkta sürdürdüğü için politika var olabilmıştır.¹⁸⁸

Agamben bu yüzden politikanın ve gücün kökenlerini gösterebilmek adına çıplak yaşamı yani homo sacer'in kurban edilemeyen ama öldürülebilen yaşamını temel almaktadır.¹⁸⁹ Agamben'e göre, Batı dünyası halen *zoe/bios* ayrımı arasında bir bağlantı kurmayı başaramamıştır. Çıplak yaşam politikaya ancak dışlama formu içerisinde dahil olabilmıştır, sadece dışlanarak kapsanabilen bir yapıdadır halen. Bu ilişkinin kurulabilmesi için çıplak yaşamın dışlanması üzerinden kurulan politikaların dışında yeni bir politikanın yaratılması gerekir.¹⁹⁰

Hükümdarın/egemenin kendi içerisinde barındırdığı paradoks, eşzamanlı olarak yasal düzenin hem içinde hem de dışında bulunmasıdır. Egemen güç yasanın dışında dururken kendisinin belirlediği yasanın dışında hiçbir şeyin duramayacağını ilan etmek zorundadır.¹⁹¹ Bu yüzden yasa ile yaşamın ilişkisinin kökenini içirme, başvurma ve üyelik değil, terk etme, yasaklama ve dışlama oluşturur.¹⁹²

Hükümdarlığın paradoksu kendini en çok kurulmakta olan güç ile halihazırda yönetimde olan kurulmuş güç arasındaki ilişkide gösterir.¹⁹³ Agamben'in belirttiği

¹⁸⁷ HS, s. 6.

¹⁸⁸ HS, s. 7-8.

¹⁸⁹ HS, s. 8.

¹⁹⁰ HS, s. 11.

¹⁹¹ HS, s. 15.

¹⁹² HS, s. 29.

¹⁹³ HS, s. 39.

üzere, Antonio Negri kurulmakta olan güç ile kurulu güç arasındaki çözülmemiş diyalektiği potansiyel ve gerçek arasındaki ilişki bağlamında yeniden düşünerek politik felsefenin konusunu ontolojinin merkezine taşımıştır ve bu ontolojik kategorilerin bütünlükleri içerisinde yeniden düşünülmesini gerektirir.¹⁹⁴ Gerçekliğin önceliği üzerine kurulu ve potansiyele ancak gerçeklikle ilişkisi içerisinde yer veren bir ontoloji yerine, yeni bir potansiyel ontolojisi geliştirilmedikçe (Spinoza, Schelling, Nietzsche ve Heidegger'in bu yönde adımlar attığını söyleyebiliriz) hükümdarlığın *aporias*'ından kurtulmuş bir politik teori düşünülemez.¹⁹⁵

Homo sacer'in ilk tanımında, bu insanın kurban edilmesine izin verilmeyeceği ama bu insanın öldürülmesinin cinayet olarak sayılmayacağı belirtilir.¹⁹⁶ Bu durumda Homo sacer hem seküler yaşamdan hem de dini yaşamdan ikili biçimde dışlanmıştır.¹⁹⁷ Homo sacer'in statüsünü hem bu ikili dışlanmışlık hem de savunmasız bir biçimde şiddetin içerisine bırakılmışlık belirler.¹⁹⁸

Egemenin yaşamı bu şekilde yasaklamasında görünen şey, kutsal yaşamın ya da çıplak yaşamın egemenin kökensel bir eylemi sonucu üretilen bir yaşam formu olmasıdır.¹⁹⁹ *Bios* ve *zoe* 'nin birbirlerini içererek dışladığı sınırların belirsizleştiği alan politik *bios* veya doğal *zoe* değil kutsal yaşam/çıplak yaşamdır.²⁰⁰

Heidegger'in *Dasein* kavramının özü nasıl kendi varoluşunda yatıyorsa, *bios* 'un özünü de *zoe* oluşturmaktadır.²⁰¹

Çıplak yaşam ile saf varlık arasında bir benzerlik kurulabilir ve ancak bu iki kavram sayesinde batı metafiziği ve politikası kendi temellerini sezebilir ve bulabilir.²⁰²

Agamben seküler ve dini yaşamdan dışlanmış *homo sacer*'in yaşamında ölümün kavramsallaştırılma biçiminin insan yaşamını nasıl derinden etkileyebileceğini gözler önüne sermektedir. İnsan yaşamı kurban edilebildiği için dini yaşama sahiptir ve insan, insan yaşamını sonlandırmak yasaklanmış olduğu için seküler yaşama sahiptir. Burada

¹⁹⁴ Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), s. 19-20.

¹⁹⁵ *HS*, s. 44.

¹⁹⁶ *HS*, s. 71.

¹⁹⁷ *HS*, s. 82.

¹⁹⁸ *HS*, s. 82.

¹⁹⁹ *HS*, s. 83.

²⁰⁰ *HS*, s. 90.

²⁰¹ *HS*, s. 188.

²⁰² *HS*, s. 182.

Heidegger'in *Dasein*'in sahih yaşamını doğum ve ölümle belirlemesine benzer bir biçimde, dini ve seküler yaşamların farklı tiplerdeki öldürme edimleri konusunda oluşturulan kanunlarla belirlenmesi söz konusudur.

Agamben dolaysız biçimde ölüm kavramının kendisine yönelik herhangi bir belirlemede bulunmaz. Fakat Homo Sacer'in yaşamında ön planda bulunan ikili dışlanmışlık yapısına odaklanması, 'insan ölümle sürekli karşı karşıya kaldığı bir durumda nasıl bir yaşam sürer?' sorusunu akla getirir. Bu da ancak etkinliğe değil olanağa öncelik veren bir ontolojiyle cevaplanması mümkün olan bir sorudur.

Çıplak yaşam homo sacer'in kendi ölümüyle başbaşa kaldığı yaşam tarzıdır. Çıplak yaşamda toplum, devlet veya herhangi başka bir organize topluluk tarafından ölüme yönelik herhangi bir belirlemede bulunulmamış, ölümüyle kişi arasında herhangi bir güvenli bölge oluşturulmamış, ölümün unutulması, yok sayılması ya da hayat içinde normalleştirilebilmesi için herhangi bir önlem alınmamıştır. Kişi her an her yerden gelebilecek ölümüyle tam bir uyanıklık içerisinde karşı karşıya bırakılmıştır. Toplum içinde yaşarken yasaların, geleneklerin ve davranış kurallarının üstünü örttüğü ölümün belirsizliği ve her an gelebilirliği Homo Sacer'in çıplak yaşamında apaçık ortadadır.

2.5 Ara Sonuç

Agamben'in çıplak yaşamındaki Homo Sacer'i, Heidegger'in ölüme-doğru-varolma modusundaki Dasein'ı, Levinas'ın uyanık insanı ve onun *Öteki*yle kurduğu yönelimsel olmayan ilişkisi, Derrida'nın *Aporias*'larının farkında olarak sınırdaki bekleyen ve aporetik kararlar verebilen insanı birbirlerinde tamamen farklı yaşam tarzlarına sahip insanlardır. Fakat hepsinin buluştukları ortak bir nokta mevcuttur. O da bu insanların ölümle girdikleri sahil ilişkidir. Bu bölümde incelenen eserlerden ve bu eserlerin birbirleriyle karşılaştırılmasından çıkarılabilecek en önemli sonuç ölümle kurulan sahil ilişki sonucunda tek bir yaşam tarzına ulaşılmayacağıdır. Ölümle kurulan sahil ilişki sonucu birbirinden farklı pek çok yaşam tarzına ulaşılabilir ama yine de bu yaşam tarzlarının hepsi hergünkü yaşamında özgürlük ve sorumluluk moduslarından koparılmış biçimde zamanını boşa harcayarak yaşayıp giden insan yaşamına anlam katabilecek yaşam tarzlarıdır. Daha iyi biçimde ifade edecek olursak, yukarıda incelenen yaklaşımlar farklı perspektiflerden geliştirilen yaklaşımlar oldukları için birbirleriyle farklılıklar gösterir. Fakat bu farklı perspektifleri temsil eden yaklaşımları birer zenginlik olarak bünyesinde toplayabilecek tek bir ölüm kavramsallaştırması yaklaşımı altında toplanabilmesi mümkündür. Bu tez kapsamında, yukarıda incelenen tüm ölüm kavramsallaştırmalarının yöntemi olarak kabul edilebilecek ölüm yaklaşımı 'hermeneutik yaklaşım' olarak adlandırılmıştır.

Ölümün modern felsefe tarafından farklı biçimlerde kavramsallaştırılması sadece daha anlamlı ve yeni yaşam tarzlarının geliştirilmesinin önünü açmaz. Modern felsefenin ölümü yeniden ele alarak kavramsallaştırma çalışmalarının asıl katkısı bu yeni yaşam tarzlarının da geliştirilmesine olanak veren ama başka pek çok olasılığı da mümkün kılan yeni düşünce ufuklarının önünü açmış olmalarıdır. Fakat bu yeni düşünce tarzları yeni yaşam tarzlarından da ayrı düşünülemez. Modern felsefenin geliştirdiği ölüm kavramsallaştırmasının kökenlerinde insan yaşamı yani *praxis* her zaman mevcuttur. Bu yüzden modern felsefenin ölüm kavramsallaştırması Heideggerci bir hermeneutik döngü içerisinde gerçekleştirilmiştir. Bu durum Heidegger'in ötesine geçmek isteyerek ölüm kavramsallaştırılmasının içine sonsuzluğu tekrar katmış olan Levinas ve Derrida için de geçerlidir. Çünkü geliştirdikleri ölüm kavramsallaştırmasında insanın ölüm karşısındaki duygulanımlarından ve davranışlarından yararlanılmaya devam edilmiştir.

Ölüm kavramsallaştırmasından çıkarılan yeni düşünce ufukları felsefenin temel kavramlarının ölüm bağlamında yeniden düşünülmesinden gelir. Bu yeniden düşünme yukarıda bahsedilen hermeneutik döngü tarzında yapıldığı için daha önce düşünce yoluyla *praxis*le yakın ilişkileri kurulamayan felsefenin bu temel kavramlarının insan yaşamıyla dolaysız ilişkileri ilk kez ölümün kavramsallaştırılması sayesinde mümkün kılınmıştır.

Ölüm tüm bireylerin yaşamını varoluşsal bir boyutta kökensel biçimde etkiler ve aynı zamanda özgürlük, sorumluluk, zaman gibi temel felsefi kavramların temellendirilmesinde yardımcı rol üstlenir. İşte bu eşzamanlı iki farklı işlevi sayesinde ölüm özgürlük, sorumluluk ve zaman kavramlarının içini insan yaşamı yani *praxis*le kurduğu yakın ilişki sayesinde doldurur.

Yeniden düşünülerek insan düşüncesinde yeni ufuklar açan bu temel kavramlar, bu bölümde kısmen bahsedilen özgürlük, sorumluluk ve son kavramlarıyla ilerideki bölümlerde bahsedilecek olan bütünlük, zaman ve olasılık kavramlarıdır. Bu kavramların ölüm bağlamında yeniden düşünülmesi sonucunda: i) yeni bir ‘zamansallık’ anlamlandırması mümkün kılınabilmiş, ii) ‘insanın bütünü’ sorunu farklı bir biçimde yeniden ele alınabilmiş, iii) ‘aporetik mantık’ önermesi ilk kez güçlü bir biçimde savunulabilir hale gelmiş, iv) felsefenin temel konularının ‘potansiyel ontoloji’ ve ‘potansiyel düşünme biçimi’yle yeniden düşünülebilmesinin önü açılmıştır.

Bu tez çalışmasının başlangıç noktası hermeneutik yaklaşımla yapılan ölüm kavramsallaştırmasının ölüm kavramının anlamlılığına olan katkısının sorgulanmasıdır: “Felsefe neden ölüm üzerine düşünür? Ölüm üzerine düşünmenin bir anlamı var mıdır?” Bu soruların cevaplanabilmesi için hermeneutik yaklaşımla yapıldığı ileri sürülen ölüm kavramsallaştırma çalışmaları analiz edilmiştir. Bu analiz sonucunda felsefenin ölüm üzerine geliştirdiği hermeneutik incelemelerin: i) insanın yaşayış tarzına, *praxis*’ine anlam kattığı, ii) insanın düşünüş tarzına, *theoria*’sına anlam kattığı ve iii) insanın düşünüş tarzını biçimlendiren temel kavramların insanın yaşayış tarzından yola çıkarak, onunla yakın ilişkiler kurarak yeniden düşünülmesinin ve bunun sonucunda *theoria* ile *praxis* arasındaki ayrımın belirsizleşmesinin mümkün kılındığı ve bu sonucu etkinin ancak hermeneutik döngü içerisinde yapılacak bir ölüm kavramsallaştırması sonucu mümkün olabileceği sonuçlarına varılmıştır.

3. ÖLÜM KAVRAMININ ANLAMLILIĞA OLAN KATKISI

3.1 Zaman Kavramının Ölüm Bağlamında Yeniden Düşünülmesi

Heidegger'in ölüm kavramsallaştırmasının merkezinde zaman kavramının yeniden düşünülmesi de vardır. Bu yeniden düşünme ancak *Dasein*'in yaşamından yola çıkılarak, *Dasein*'i bütünü içinde, dolayısıyla da kendi ölümüyle girdiği ilişki içinde ele alarak mümkün olabilmektedir. Bu da zamansallığın farklı bir biçimde ele alınmasının ve zaman kavramının yeniden düşünülmesinin Heideggerci hermeneutik döngü içinde gerçekleştirildiği anlamına gelir. Zamanın hermeneutik döngü içinde yeniden düşünülmesi ise zaman ile *Dasein* arasındaki ilişkinin dolaysız biçimde birbirlerini etkilemediği soyut bir formdan, birbirlerini karşılıklı olarak dolaysız bir şekilde etkileyebilecekleri somut bir forma dönüştürülmesi demektir.

Varlık ve Zaman'da zaman, *Dasein*'in varoluş modundan etkilenecek dönüşüme uğrayabilen, insandan ve dünyadan bağımsız biçimde düşünülmemeyen, etkilenmeye, dönüşmeye ve değişmeye açık bir hal olarak karşımıza çıkar. Buradaki zaman ebedi veya mutlak değildir. Heidegger'de zaman tüm yaşam modlarının temelinde bulunan merkezi kavram olarak konumlandırılır. Fakat yine bu yaşam modları tarafından etkilenebilmesi sayesinde de kavramın içi doldurulmuştur.

Bu bölümde, ölüm üzerine geliştirilen hermeneutik bir inceleme ve kavramsallaştırmayla zaman kavramının yeniden düşünülmesiyle zaman kavramına yeni anlamlar kazandırılması arasındaki ilişkiler görünür kılınmaya çalışılacaktır. Bu yüzden Heidegger'in zamanı yeniden düşünmesini daha iyi anlayabilmek için ilk önce Heidegger'in önerisi dikkate alınarak Aristoteles ve Kant'ın zaman anlayışlarıyla Heidegger'in zaman anlayışı arasındaki ilişkiler görünür kılınmaya çalışılacak, daha sonra Levinas'ın ölüm üzerinden geliştirdiği, Heideggerci zaman anlayışına getirdiği eleştirilere değinilecektir. Böylece bu bölümün sonunda, ölümün yeniden kavramsallaştırılması sonucunda insan düşüncesinin en temel kavramlarından biri olan zaman kavramında keşfedilen yeni anlamlar daha açık bir biçimde gösterilmiş olacaktır.

Heidegger'e göre Aristoteles'ten Bergson'a kadar zamansallık, zamanın içinde olmak anlamına gelir. Buna göre zamansal olmayan, kalıcı olan varlıklar zamanın dışında bulunan varlıklardır.²⁰³ Fakat Heidegger, varlık tam da zamanın içinde var olmaktır argümanı ile bu geleneğe alternatif oluşturacak bir zaman anlayışı geliştirecektir. Heidegger felsefesinde, zamanın dışında olan herhangi bir varolandan ontolojinin inceleyebileceği bir konu oluşundan söz edilemez. Zamanın 'içinde' olan nihayetinde zamansal olandır. Varlığın anlamı sorusu ancak zamanın 'içinde' kalındığı sürece anlamını korur.

Zamansallık ile *Dasein*'in ölümü arasında kurulan ilişki Heidegger'de, 'zamansallık ilk kez *Dasein*'in sahil bütün-varlığı'ndaki 'kapalılığı açma kararlılığı' fenomeninde kökensel bir fenomen olarak deneyimlenir'²⁰⁴ denilerek ifade edilmiştir. *Dasein*'in kapalılığı açması²⁰⁵, ölüme-doğru-varolmasıyla ölümü gerçekleştiremeyen, atlatamayan imkansız bir imkanın gelmesini bekleyen bir açma fenomenidir. Ve bu anlamda *Dasein*'in varlık-imkanına göndermede bulunur. *Dasein*'in kararlılığı dünya-içine ve herkes arasına fırlatılmışlık halindeki tüm yapıp etmelerinde gösterdiği ihtimamdaki azimdir. Ve bu anlamda *Dasein*'in gerçek-varlığına göndermede bulunur. Heidegger'de *Dasein*'in olanaklı ve gerçek varlığı arasında ilişki kurmanın, *Dasein*'i 'kapalılığı açma kararlılığı'na sahip bir varolan olarak herkes içindeki kaybolmuşluğundan kurtarmanın tek bir yolu vardır. O da *Dasein*'in zamansallığını sahil biçimde anlamasından geçer. Böylece *Dasein*'in zamansallığı tüm varoluş moduslarının temeline yerleştirilmiş olur. Tabii bu zamansallığın sahil biçimde anlaşılabilmesi için Heideggerci hermeneutik döngü içinde *Dasein*'in varoluş modlarından yola çıkılarak yorumlanması gerekecektir.

Heidegger'deki zaman kavramı özgün bir biçimde sınırlıdır. Klasik zaman kavramsallaştırmasında bulunan şimdiki zamanların art arda gelmelerinden oluşan başı ve sonu sınırsız olarak uzayıp giden ebedi zaman kavramı Heidegger'de varlıkla sınırlanmıştır. Bu basit formülde zamanın başlangıcı ve sonu, varlığın başlangıcı ve sonuyla belirlenmiştir. Varlığın başlangıcı ve sonu ise doğum ve ölümdür. Bu yüzden *Dasein*'in zamansallığını oluşturan şey onun doğumu ve ölümü olur. İşte bu yüzden

²⁰³ B&T, s. 39.

²⁰⁴ B&T, s. 351.

²⁰⁵ VZ, s. 319.

Dasein'ın ölüme-doğru-varolması zamansallığa sahih anlamını verir, *Dasein*'ın herkes içine fırlatılmışlığı ise tarihe gayrisahihi anlamını verir.

Dasein'ın zamansallığı sınırlıdır. Fakat *Dasein* kendi zamanının sınırının, kendi zamanının sonunun bilgisine hiçbir biçimde sahip olamaz. Bu durum, *Dasein*'ın kendi ölümünü deneyimleyememesi durumuyla örtüşmektedir. Tıpkı *Dasein*'ın kendi ölümü gibi *Dasein*'ın kendi zamanı da *Dasein* için limit olma özelliğini taşır. *Dasein* her iki kavramla kendi sınırına yaklaşabilir fakat hiçbir zaman sona ulaşamaz. Zamanın bu şekilde düşünülmesinde ilk başta görülebilecek en temel yenilik şu şekilde formüle edilebilir: Zaman sınırlıdır, fakat bu sınır insan tarafından deneyimlenemez, bu da sınırlı olanın sınırsızlığı yani limit kavramıyla açıklanmıştır.²⁰⁶

Kökeni Öklid ve Arşimet'in çalışmalarına dayansa da modern bir biçimde matematik ve fizik hesaplamalarında ilk kez 17. yy'da Isaac Newton ve Gottfried Leibniz tarafından kullanılan limit kavramının²⁰⁷ 20. yy'da yaşamış olan Heidegger tarafından felsefe için de kullanılmış olması beklenmedik bir durum değildir. Fakat Heidegger'in limit kavramını Jaspers'den esinlenerek kullandığını da belirtmek gerekir. Önceki bölümlerde bunula ilgili açıklama yapılmıştır.²⁰⁸ Heidegger limit kavramını kendi felsefesinde kullanarak zamanın belli sınırlara sahip olurken *Dasein*'ın bu sınırlara hiçbir biçimde ulaşamamasını mümkün kılmıştır. *Dasein* için böyle bir limit ise ancak ölüm olabilir. Heidegger tüm varolanlar arasından tek ontolojik varolan olarak *Dasein*'ı belirler. Bunun nedeni *Dasein*'ın varlık sorusunu sürdürebilecek tek varolan olmasıdır. Bunun devamında ise Heidegger, *Dasein*'ın tüm yaşam modlarının arasından ölüme-doğru-varolma modunu *Dasein*'ın tek sahih yaşam modu olarak belirleyecektir. Bunun nedeni de ölümün *Dasein* yaşamındaki tek limit kavram olmasıdır.

Dasein'ın bütünlüğünü sağlayan iki sınır vardır. Bunlardan birincisi doğum ikincisi ölümdür. Fakat *Dasein*'ın sürekli yaklaştığı fakat hiçbir zaman ulaşamadığı tek bir sınır vardır, bu da *Dasein* yaşamındaki tek limit kavram olan ölümdür. İşte bu yüzden Heidegger zamanın sınırlılığına ancak ölüm kavramı aracılığıyla ulaşabilmiştir.

²⁰⁶ Bu noktada 'Hekimin Filozof Hali' (İstanbul: İthaki, 2008) isimli derleme kitapta yayınlanmış Ökten'in 'Ölüm, Tıp ve Ramakta Olmak' isimli makalesine bakılabilir, s. 68-77.

²⁰⁷ John L. Bell, 'Continuity and Infinitesimals', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017 <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/continuity/>>.

²⁰⁸ Bu tezde, s. 39-40.

Heidegger'in düşüncesi *hergünkülüğü* içindeki insan yaşamından hiçbir şey almayıp insan yaşamındaki tüm kavramları en çıplak halleriyle ele almaya çalışır. Bunun nedeni kavramlara yapışmış olan ontik varsayımlardan kurtulmaya çalışmasıdır. Fakat Heidegger'in benimsediği hermeneutik döngü yaklaşımı, bu kavramların insanın *hergünkü* yaşayışından ayrı düşünölemeyeceğinin farkında olduğunun bir kanıtıdır. Bu yüzden Heidegger'in ölüm kavramını insan yaşamındaki tek limit kavram olarak ele alması, ölüm kavramının bu özelliğinin ön planda olması, Heidegger'in ölüm kavramını tek bir boyuta, insan yaşamındaki tek limit kavram olma boyutuna indirgelediği anlamına gelmez. Burada söz konusu olan fundamental ontoloji yaklaşımıdır. Zamanın yeniden düşünölmesi sonucu sınırlı bir kavram olarak ele alınmasının da bu bağlamda düşünölmesi gerekir.

Zamanın sınırlı bir kavram olarak gösterilmesinin anlamı, zamanın artık insan düşüncesine aşkın olan içi boş bir kavram olmasının sonlandırılmasından gelmektedir. Aslında insan *hergünkü* yaşayışı esnasında sürekli zamanı *hesaba katar*²⁰⁹, zaman kazanır, zaman kaybeder veya zaman yaratır. Heidegger *herkes* tarafından bu şekilde kullanılan zamana *kamusal-zaman*²¹⁰ der. Ve zamanın sahih anlamının bundan farklı bir yaklaşımla anlaşılabilceğini önesürer. Zamanın *hesaplanması* fenomeni zamanın sahih anlamını vermese de kökensel bir şeye işaret etmektedir: zaman insan tarafından etkilenmeye açıktır. Bu da ancak zamanın sınırlı bir kavram olması, insan düşüncesine aşkın olmamasıyla mümkün olabilir. Zaman ancak sınırlı bir kavram olarak ele alınırsa insanın *hergünkü* yaşayışındaki konumuna uygun bir biçimde anlaşılmış olur. Heidegger bu yüzden zamanın sınırlılığına yani *zamansallığa* kendisinden önceki zaman yaklaşımlarına ters düşmeyi göze alarak pozitif bir anlam yükler. İnsanın *zamansallığı* negatif bir anlamda geçicilik olarak yorumlanmaz ise insan yaşamının en temel modu olacaktır.

Heidegger'in, Aristoteles'ten beri gelen zaman kavramının *zamansallık* boyutunu pozitif bir biçimde ele alması, ölüm üzerine geliştireceği fikirlerle ilgili ilk önemli ipucunu verir. Heidegger'in *zamansallık* üzerine geliştirdiği felsefenin iyice anlaşılabilmesi için *Varlık ve Zaman*'daki zaman kavramı ile Kant'ın transendental estetik bölümdeki zaman kavramı ve Aristoteles'in zaman üzerine olan makalesindeki zaman kavramı arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılması gerekir.

²⁰⁹ Ökten çevirisinde 'tesfir edici ilgilenme' deyimini kullanır, s. 436.

²¹⁰ VZ, s. 436.

Aristoteles'in zaman yaklaşımı konusundaki düşüncelerine onun *Fizik* metninin İngilizce²¹¹ ve Türkçe'deki²¹² çevirilerinden alıntı yapılmıştır. Kant'ın ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nin İngilizce²¹³ ve Türkçe²¹⁴ çevirilerindeki zaman yaklaşımına atıfta bulunulacaktır.

Aristoteles, zaman kavramı üzerine sistematik bir düşünce geliştirmiş ilk filozof sayılabilir. Aristoteles'e göre zaman 'önce ve sonraya göre devinim sayısıdır'.²¹⁵ Zaman sayesinde *devinimlerin* ve diğer şeylerin ölçülmesi mümkün olabilmiştir.²¹⁶ Zaman varolan şeyleri etkiler ve değişime uğratar. Zaman tarafından değişime uğramayan varolanlar da vardır. Bu da onların zamandışı varolanlar olduğunun bir kanıtıdır.²¹⁷ Aristoteles'in düşüncesinin özünde 'Zaman yer değiştirmenin [ölçüm] sayısı, "an" ise yer değiştiren nesne gibi, bir biçimde bir sayı birimidir.'²¹⁸ Tıpkı sayılabilir olan şeyler ve sayılamaz şeyler olduğu gibi zaman tarafından etkilenebilir ve ölçülebilir olan şeylerle zaman tarafından etkilenemez ve ölçülemez olan şeyler vardır. Varolan şeylerdeki değişim zaman sayesinde mümkün olur ve yine zaman sayesinde ölçülebilir.

Heidegger, Aristoteles'in düşüncesindeki ölçü birimi olarak zaman yaklaşımını ve zamanın varolan şeyleri etkilemesi fenomenini ele alır. Fakat zamandışı varolanlar varsayımına ve sınırsız zaman yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre varolan her şey zaman içindedir ve zamanın sınırı varlıktır. Heidegger'in geliştirdiği bu farklı yaklaşım zamanın varolan şeyler üzerindeki etkisine ilave olarak varolan şeylerin de zaman üzerindeki etkilerini mümkün kılacaktır. Bu etkilerin ilki zamanın varlık tarafından sınırlandırılması olacaktır.

Heidegger'e göre, zaman konusuna *zamansallık* boyutunu katan ilk filozof Kant'tır. Fakat Kant, i) varlık sorununu temele almadığı ve öznenin öznelliğini ontolojik bir sorgulamaya sokmadığı, ii) zaman fenomenini tekrar özne içine yerleştirdiği için

²¹¹ Aristotle, 'Physics', *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, 4. Basım (Princeton: Princeton University Press, 1984), s. 50–79.

²¹² Aristotle, 'Fizik IV', içinde *Fizik*, çev. Saffet Babür, 5. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), s. 183–217.

²¹³ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

²¹⁴ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Basım (İstanbul: İdea Yayınları, 2017).

²¹⁵ *Fizik*, s 194, 219b.

²¹⁶ *Fizik*, s. 201, 221a5.

²¹⁷ *Fizik*, s. 203, 221b5.

²¹⁸ *Fizik*, s 195, 220a.

zamansallık problemini derinlikli bir biçimde ele alan bir yaklaşım geliştirememiştir.²¹⁹

Kant'ın geliştirdiği zaman yaklaşımına göre:

I) *Zaman* herhangi bir deneyimden çıkarsanabilecek *deneyimsel*²²⁰ bir kavram değildir. Çünkü *zaman temsili* deneyimsel kavramların zemininde *a priori* olarak bulunmasaydı *zamansal ardışıklık* ya da *eşzamanlılık* algılanamazdı. Ancak *zamanın* ön kabulü yapıldığı taktirde birisi aynı anda gerçekleşen (*eşzamanlı*) ya da birbiri ardına gerçekleşen (*ardışık*) olayları temsil edebilir.²²¹

II) *Zaman* tüm *görülerin*²²² temelinde olan zorunlu bir temsildir. Çünkü birisi *görünüşlerden zamanı* çıkaramazken, *zamandan* tüm *görünüşleri* kolay bir biçimde çıkarabilir. Bu yüzden *zaman a priori* olarak verilmiştir. Sadece onun içinde *görünüşlerin* gerçekliği²²³ olanaklı olur. *Görünüşler* kaybolabilir fakat (onların olanaklılığının evrensel koşulu olarak) *zamanın* kendisi yerinde kalmaya devam eder.²²⁴

III) Bu *a priori* zorunluluk ayrıca *zamanın* ilişkilerinin kendiliğinden açık prensiplerinin²²⁵ olasılığını ya da genel anlamda zamanın aksiyomlarının da temelini oluşturur. *Zaman* tek boyutludur. Eş zamanlı olarak değil ardı ardına akar (uzaylar ise ardı ardına değil eş zamanlı varolurlar). Bu prensipler aksi taktirde ne katı evrenselliğe ne de bariz kesinliğe²²⁶ ulaşamayacakları için deneyimlerden çıkarılamazlar. Bu prensipler deneyimleri olanaklı kılan kurallardır, deneyimlerden önce bizi yönlendirir, onların aracılığıyla değil.²²⁷

IV) *Zaman diskursif*²²⁸ ya da başka bir ifadeyle *evrensel bir kavram* değil, *duyulur görünün saf bir formudur*. Değişik zamanlar sadece bir ve aynı olan tek bir *zamanın* parçalarıdır. Tek bir nesne tarafından verilebilen tasarım ise *görüdür*. Dahası değişik zamanların eşzamanlı olamayacağı önermesi *genel bir kavramdan* türetilemez.

²¹⁹ B&T, s, 45.

²²⁰ AUE çevirisinde 'görgül' ifadesini kullanır, s. 64.

²²¹ CPR, s 178, B-46.

²²² AUE çevirisinde 'anschauung'un karşılığı olarak 'sezgi' sözcüğünü kullanmıştır. Fakat bu tezde 'anschauung' sözcüğü 'görü' olarak çevrilerek kullanılacaktır.

²²³ AUE çevirisinde 'görüngülerin edimselliği' ifadesini kullanır , s. 64.

²²⁴ CPR, s 178, A-31.

²²⁵ AUE çevirisinde 'apodiktik temel ilkeler' ifadesini kullanır, s. 64.

²²⁶ AUE çevirisinde 'ne sağın evrensellik ne de apodiktik pekinlik' ifadesini kullanır, s. 64.

²²⁷ CPR, s 179, B-47.

²²⁸ AUE, s. 64.

Bu önerme *sentetik* bir önermedir ve yalnızca *kavramdan* türetilemez, dolaysızca *zamanın görüsünü* ve *tasarımını* beraber kapsamalıdır.²²⁹

V) *Zamanın* sonsuzluğu her bir zaman aralığının tek bir *zaman* tarafından sınırlandırıldığını belirtmekten başka bir şey ifade etmez. Buna göre kökensel tasarımında *zaman* sınırsız olmalıdır. Fakat parçaların kendilerinin ve nesnelerin büyüklüklerinin belirli bir şekilde temsil edilebilmesi için sınırlamaya ihtiyaç duyulduğundan *kavram* yoluyla tam bir temsilden söz edilemez, dolaysız bir *görünün* zeminde bulunması gerekir.²³⁰

Kant'a göre, eğer kendi kendimizi içsel olarak görmemizden ve bu içsel *görümüzle* ilişkideki *tasarım* gücüne sahip tüm dış *görmelerimizden* vazgeçip, nesneyi kendi haline bırakırsak, zaman hiçbir şey ifade etmez. Zaman nesnel geçerliliğini sadece *görünüşlerle* sağlar çünkü onlar daha önceden duyumsamamızın nesneleri olarak kabul edilmiştir, fakat birisi *görümüzün* duyarlılığını soyutlayıp, bize özgü olan *tasarımları* saf dışı ederek nesneleri evrensel olarak ele alırsa zaman nesnelliğini kaybeder. Bu yüzden zaman insan *görüsünün* öznel bir koşuludur ve özne dışında hiçbir şeydir. Heidegger bu noktaya kadar Kant'la birlikte hareket etmektedir. Fakat zaman özneyle sınırlandığı noktada Heidegger artık Kant'tan ayrılır ve varlıkla sınırlandırılan kendi zaman yaklaşımını geliştirmeye başlar.

Kant'ın zamanı *a priori* olarak doğuştan özne içinde bulunmaktadır. Heidegger'in zamanı ise ancak ölüme-doğru-varolma modunda kendisini görünür kılacaktır. Bu iki yaklaşım arasındaki en önemli fark Kant'ın özne içinde *a priori* olarak bulunan zaman kavramının öznenin gelecek etkilere kapalı olmasıdır. Kant'ta zaman, öznenin *görülerine* eşlik etmesinde sınırlandırılarak, tüm varolanlara zamansallık boyutunu kazandırmış olur. Fakat Heidegger'e göre, insanın bütünü özne olmasından fazlası demektir. *Dasein*, doğumundan ölümüne kadar *orada-olmasıyla* kendi bütünlüğüne mütemadiyen yaklaşır. Bu süreç onun *zamansallığını* oluşturur ve *Dasein* bu *zamansallığı* içerisinde *görü* ve kavramların sentezi sonucu oluşan anlamlandırmaların dışında kalan anlamlara da ulaşır. Eğer Kant'ın öne sürdüğü gibi zaman sadece öznenin *görülerine* eşlik ediyorsa, *Dasein*'in sadece *orada-olarak* yakaladığı anlamların zamandışı olarak nitelendirilmesi gerekir ve Heidegger bu sonucu zamandışı varolanları kabul etmediği için geçersiz sayacaktır.

²²⁹ CPR, s 179, A-32.

²³⁰ CPR, s 179, B-48.

İki filozofun zaman kavramına olan en önemli katkıları *zamansallık* boyutunu ilk kez pozitif biçimde ele almaları yani zamanı sınırlı bir kavram olarak düşünmeleridir.

Fakat Levinas zamanın sınırlı bir kavram olarak düşünülmesine karşı çıkacaktır. Bunu yaparken Heidegger'i eleştirse de Kant'ın yaklaşımına karşı çıkmaz. Çünkü Kant zamanı özneyle sınırlandırırken varlık dışı anlamları da mümkün kılmış olur. Fakat Heidegger zamanı varlıkla sınırlandırdığı için varlık dışı anlamların da mümkün olmadığını öne sürmüştür.

Heidegger, Kant ve Levinas'ın ortak olduğu nokta her üç filozofun da zamandışı varlıklar varsayımının geçersiz olduğunu düşünmeleridir. Fakat Levinas ve Kant Heidegger'den farklı olarak varlık dışında kalan ama halen zamandışına çıkmayan başka anlamların da olduğunu öne sürmektedir. Ve bunun sonucunda, varlık dışında ama zaman içinde kalan anlam alanını etik olarak belirlerler.

Levinas, etik alanında kalarak Heidegger'in tek sahîh yaşam tarzı olarak gördüğü ölüme-doğru-varolma moduna alternatif olabilecek, ölümü yok saymayan ama yine de ölümsüzlüğü ummaya devam eden, umutlu bir yaşam modu önermektedir. Bu umut Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* 'nde akılcı bir umut olarak gösterilmiştir.²³¹

Geliştirdiği alternatif yaklaşım üzerinden Levinas'ın Heidegger'e yönelttiği eleştiri üç temel soru üzerinden anlaşılabilir: i) Varlık dışında bir anlamlandırma mümkün değildir? ii) Ölüme-doğru-varlık modundan çıkarılan *zamansallık* dışında başka bir *zamansallık* mümkün değildir? iii) Ölümden yola çıkılmadan ulaşılan farklı bir *zamansallık* boyutu Heidegger'in ölüm kavramsallaştırmasını dönüşüme uğratabilir mi?

Levinas varlık tarafından sınırlandırılmayan ama bütün varolanları kapsayan farklı bir *zamansallık* boyutu geliştirmek istemektedir. Bu yüzden limit kavram ölüm yaklaşımından yola çıkılarak ulaşılan *zamansallık* boyutu yaklaşımını benimsemeyecek, farklı bir rota izlemeye çalışacaktır. Bu yüzden de ölümün başka bir boyutunu, başkasının ölümünü düşüncesinin merkezine alır. Ölüm halen insan için tek limit kavram olmaya devam etmektedir. İnsan kendi ölümünü halen deneyimleyemez fakat başkasının ölümüyle birlikte girilen derin ilişkide insan ölüm limitinin ötesine gidebilir. Ve buradan varlık dışında kalan başka anlamlara ulaşılabilir. Burada Levinas'ın önerdiği değişiklik ölüm kavramsallaştırılmasının kendisine yönelik değil

²³¹ Immanuel Kant, 'Critique of Practical Reason', *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 133–273.

ölüm kavramsallaştırılmasında ölümün öncelik verilecek boyutuyla ilgilidir. Ölüm insan için limit kavram olduğundan dolayı hiçbir biçimde ölüm kavramının bütününe ulaşamamaktadır. Fakat ölümün ötesine doğru yöneltilecek bir düşünce sonucunda varlık alanının dışında kalan, sınırsız, sonsuz, ebedi başka anlamlara ulaşma imkanı vardır.

Levinas buradan yola çıkarak ölüme-doğru-varolma modundan daha temel yaşam modları olduğunu ileri sürecektir. *Dasein*'in ölüme-doğru-varolma modunu en sahil yaşayış tarzı olarak kabul etmenin temelinde 'insan kendi uğruna yaşar' varsayımı bulunur. Levinas bu varsayımın karşısına 'insan başkası uğruna, ona karşı duyduğu sorumluluk için yaşar' varsayımını koyacaktır. Bunun sonucunda, *Dasein*'in kendi *orada-olmasını* sorgulayarak kazanılan *zamansallık* boyutuna alternatif olarak, *başkasıyla* girilen ilişkinin sorgulanmasıyla ulaşılan *zamansallık* boyutuna ulaşılır. Bu *zamansallık*, artık limit olan ölüm kavramının ötesine uzayıp gidebilmektedir. Bunu da başkasının ölümüne verilen öncelik sayesinde gerçekleştirebilir. Artık insanın kendi ölümü, en sahil ölüm olarak düşünülmediği için insan kendi ölümünden sonrasını da düşünebilir. Çünkü kendisinden sonra *başkası* yaşamını sürdürmeye devam edecektir ve *başkasının* ölümünden sonra da bir *başkası orada-olmaya* devam edecektir. Bu düşünce sayesinde ulaşılan *zamansallık* insanın kendi yaşamını uzatmak anlamında olmasa da *başkalarının* yaşamının uzayıp gitmesi anlamında akılcı bir ölümsüzlük umudunu mümkün kılmaktadır. Ölümsüzlük umudu da sınırsız bir *zamansallık* boyutunu beraberinde getirir. Fakat burada Kant'ın belirttiği gibi birbirini sürekli takip eden sonsuz şimdilerin ya da sonsuz *başkalarının* oluşturduğu sonsuzluktan bahsedildiğinin altı çizilmesi gerekir. Burada anlatılmak istenen iki nokta arasında bulunan sonsuz sayıdaki noktanın /ya da sonsuz sayıdaki bölme işleminin gene de iki noktanın arasında belirlenen sınırlı durumun içinde kalarak oluşturdukları sonsuzluktur. 'Sonsuz *başkaları*' da aynı biçimde düşünülebilir. Ölümlü yani sonlu insanların nesilden nesile oluşturdukları bir sonsuzluk. Levinas sonsuz ve sınırsız kavramlarının kendilerinin anlamlarını yakalamamız gerektiğini ileri sürmez. Levinas'ın geliştirdiği itirazın asıl amacı *başkası* sayesinde kurulabilecek olan sınırsız ve ebedi anlamların yitirilmemesi gerektiğini savunmaktadır.

Levinas'ın *zamansallık* boyutu, ölüm kavramını limit kavram olarak kabul etmekle beraber *başkasıyla* girilen ilişki sayesinde bu imkansızlığın ötesine bakarak ölümün ötesini düşünme umudunu merkeze alır. Bu yüzden de ölümden yola çıkılarak ulaşılan değil, ölümün ötesine dair taşınan umuttan yola çıkılarak ulaşılan bir *zamansallıktır*

söz konusu olan. Bu *zamansallık*, Heidegger'in ölüm kavramsallaştırmasında köklü bir değişime neden olmaz. Sadece ölümün kavramsallaştırılmasına dayanmayan başka *zamansallık* boyutlarının da olanaklı olduğunu göstererek ölüm ile *zamansallık* arasında kurulan ilişkinin zorunlu olmadığını kanıtlamış olur.

Bu noktada ölüm kavramsallaştırmasının, yeni düşünce ufukları açan ve insan düşüncesindeki temel kavramların yeniden düşünülmesine olanak veren tek seçenek olmadığı anlaşılmaktadır. Ama öte yandan, ölüm kavramsallaştırmasının *zamansallık* boyutunun insan yaşamı ve varolanların varoluş tarzlarına getirilmesinde önemli katkılar sağladığının da kabul edilmesi gerekir. Ölümün sahih biçimde anlaşılması sonucunda *zamansallık* boyutu geçicilik olarak anlaşılmaktan kurtarılarak insan yaşamının temel modusu haline getirilmiştir.

Heidegger'in 1924 yılında Marburg Tanrıbilim Derneği'nde yaptığı 'Zaman Kavramı'²³² başlıklı konuşma, Saffet Babür tarafından Türkçeye çevrilmiştir.²³³ Heidegger'in bu konuşmasına bakarak ölüm kavramından yola çıkılarak ulaşılan zaman kavramının, nasıl insan yaşamının temel modusu haline gelebileceği daha açık biçimde görülebilir. Bu konuşmasında Heidegger, zamanla ilgili söyleyeceklerinin tanrıbilim veya felsefeye ait olmayacağını, olsa olsa 'felsefe ile bilimin, varolmanın kendisiyle dünyaya ilişkin açımlayıcı konuşmasının' ne anlama gelebileceğine ilişkin bir araştırma olabileceğini söyler.²³⁴ Yani Heidegger için, zamanın kendisiyle ilgili yakalanabilecek bir anlam yoktur. Zaman araştırması varolmayla ilgili kökensel bir araştırma niteliği taşır. Bu yüzden konuşmasının sonlarında Heidegger 'Zaman varolmadır... Zaman anlamsızdır, zaman *zamansaldır*.' der.²³⁵

Zamanın *zamansal* olması, onun bu şekilde anlaşılması mutlak zaman anlayışının artık geçersiz sayıldığı anlamına gelir. Yukarıda gördüğümüz gibi Kant zamanı aklın *saf bir formu* olarak alır ve Levinas Heidegger'e yönelttiği eleştiride, zamanı ölüm kavramından değil *umut* kavramından yola çıkarak kavramsallaştırmayı önerir. Bu iki yaklaşım da mutlak zaman anlayışına karşı çıkmaları açısından Heidegger'in *zamansal* zaman yaklaşımına paralellik göstermektedir. Bu yaklaşımların hepsi mutlak zaman anlayışına karşı koyar çünkü: i) zamanın anlamının zamanın kendisinden gelmediğini

²³² Martin Heidegger, *The Concept of Time*, çev. William McNeill, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005).

²³³ Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2007).

²³⁴ ZK, s. 61.

²³⁵ ZK, s. 97-99.

öne sürerler. Zaman her durumda başka bir şeye eşlik etmesi sayesinde anlam kazanır.

ii) Mutlak zaman yaklaşımı doğru ise geçerli olması gereken ‘tek bir zaman vardır.’ önermesini geçersiz kılarlar. Onun yerine geçen yeni önermeye göre ‘farklı yaklaşımlar sonucu ulaşılabilir pek çok farklı zaman vardır.’

Heidegger pek çok farklı zamanın olduğunu kabul eder.²³⁶ Bu yüzden ‘zaman nedir?’ sorusunu cevaplamaya çalışmaz aksine bu soruyu ‘zaman kimdir?’ sorusuna dönüştürür. Zamanla ilgili bir soru söz konusu ise ortada herhangi mutlak ve nihai bir cevabın olmayacağını farkındadır. Kendi geliştirdiği zaman yaklaşımı, fundamental ontolojisinin sınırları içerisinde ele alındığında geçici bir cevap olarak düşünülebilir. ‘Zaman varolmadır’ formülü zaman ve ölüm arasındaki ilişkiyi de görünür kılar. Sonuçta varolmanın en kendine has ifadesi ‘ölümüyle ilgili, *sonda olmanın en zati imkanının belirsiz kesinliği*’ ifadesidir.²³⁷ O halde zaman varolma ise ve kendi başına anlamsız ise ancak ölümle birlikte düşünüldüğünde sahih bir anlam kazanabilir. Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da ölüm ve zaman kavramları arasında kurduğu ilişki bu şekilde özetlenebilir.

Bu bölümde, ölüm kavramsallaştırmasının değişimine ve yeniden düşünülmesine katkı sağladığı düşünce yapılarının ilki zaman kavramı olarak gösterilmiş oldu. Ölüm kavramının sahih biçimde anlaşılması mutlak zaman kavramı yaklaşımının yerini *zamansal* zaman yaklaşımının almasına katkıda bulunmuştur. Bu yaklaşımla :

- i) Zamandışı varolmanın ve anlamların olmadığı öne sürüldü.
- ii) Zamanın varolmayla sınırlandırıldığı böylece tek başına anlam taşımadığı gösterildi.
- iii) Tek bir zaman değil birçok zaman olduğu gösterildi bunun sonucunda zamanla tek ontolojik varolan insan arasında karşılıklı etkileşime açık bir ilişki kurulabildi.
- iv) Zamanın varolmayla sınırlandırılması ve aralarında iki taraflı etkileşime açık bir ilişkinin olması sonucunda varolmanın sahih anlamı *zamansallık* olarak belirlendi.

Fakat bu bölümde aynı zamanda, *zamansal* zaman yaklaşımının yanısıra başka zaman yaklaşımlarının da başka kavramsallaştırmalardan yola çıkılarak mümkün olabileceği de gösterildi. Böylece zaman kavramının yeniden düşünülebilmesi için Heidegger’in

²³⁶ ZK, s. 99.

²³⁷ ZK, s. 79.

ölüm kavramsallaştırmasının kullanılmasının olanaklı yegane seçenek olmadığı Levinas ve Kant üzerinden gösterilmiş oldu.

3.2 İnsan Bütünü'nün Ruh-Beden İkilemi Ötesinde Yeniden Düşünülmesi

Ölüm kavramsallaştırmasının dönüştürdüğü düşünce yapılarından ikincisi “insan bütünü” anlayışıdır. Ölüme-doğru-varolmanın ve bunun sonucunda *zamansallığın* insan yaşamının en sahih varoluş tarzı olarak ele alınması insanın bütünü içinde anlaşılması konusunda yeni bir yaklaşımı mümkün kılmıştır. Heidegger bu sayede insan bütünü'nü ruh, beden ve tin ayrımlarının biraraya gelmesiyle kuran geleneksel insan bütünü anlayışına karşı çıkabilmiştir.²³⁸ Bunun sonucunda da felsefenin en eski sorularından birisi olan ‘insan nedir?’ sorusunu farklı bir biçimde yeniden sorabilmiştir.

Heidegger ilk olarak *Dasein*’ın varolma karakterini diğer varolanlardan ayırt etmekle kendi analizini başlatır. Buna göre, *Dasein*’ın kendi varlığı *her durumda benimkilik* modundadır. Böyle varolanlar olarak *Dasein* kendi varlığına devredilmiştir. Bu yüzden, *varlık Dasein* için her zaman sorgulama konusudur. *Dasein*’ın *benimkilik* modunda varolması i) *mevcut-olan*²³⁹ varolanlardan farklı karaktere sahip bir varolan olduğunu gösterir, ii) her durumda *benimkilik* modunda olduğu için hiçbir zaman bir türün bir örneği olarak ele alınmakla anlaşılamaz, her zaman *şahıs*²⁴⁰ zamirlerle yaklaşılarak anlaşılmaya çalışılmalıdır.²⁴¹

Bunun ötesinde *Dasein* her zaman *benimkilik* modunda *varlığı* sorgulama konusu olarak kendi önünde tutarak, aynı zamanda varlığı kendisine en özgü olasılık olarak kendi önünde tutmuş olur. Bu yüzden *Dasein* her durumda kendisini ‘seçebilir’ ve kazanabilir ya da kendisini kaybedebilir ve asla kazanamaz. *Benimkilik* modu sayesinde *Dasein* sahih ve gayrisahih varoluş tarzlarını seçme olanağını her zaman içinde barındırır.²⁴² Yani *Dasein*’ın varlığı hiçbir biçimde önceden verili değildir *Dasein* bu kendi varlığını her zaman olanak ve sorgulama konusu olarak içinde taşır. Bu yüzden *Dasein*’ın her durumda karar verme olanağına –özgürlüğüne- ve

²³⁸ B&T, s. 73.

²³⁹ VZ, s. 44.

²⁴⁰ VZ, s. 45.

²⁴¹ B&T, s. 67.

²⁴² B&T, s. 68.

sorumluluğuna *benimkilik* modu üzerinden kendi karakter modları olarak sahip olduğu öne sürülebilir.

Heidegger *Dasein* için, iki farklı yaşam modu belirledikten hemen sonra bu iki yaşam formunun da birbirlerine göre herhangi bir üstünlüğünün olmadığını altını çizer. *Dasein* bu iki yaşam formundan herhangi birisini seçebilir ve yine de *Dasein* olma karakterini tamamen gerçekleştirerek varolmaya devam eder.²⁴³ *Dasein* ortalama *hergünkülüğü* içinde varolarak ontolojik varolma tarzının üstünü örtmekle birlikte ona ulaşabilmek için bir yol da oluşturmaktadır.

Dasein analitiğinde, *mevcut-olma* karakterine uygun olan ‘*existentiell*’ yerine ‘*existential*’ kullanıldığı için, *Dasein*’ın sahih varoluş tarzını görünür kılacak olan varoluş modlarına *eksistensiyaller*²⁴⁴ denir.²⁴⁵ *Dasein* dışındaki varolanların varoluş karakteri analizi için kullanılacak olan varoluş modlarına ise Yunan felsefesindeki anlamıyla *kategoriler*²⁴⁶ denir.²⁴⁷ Bu ayırım sonucunda Heidegger *Dasein*’ın *eksistensiyal* analitiğinin herhangi bir antropoloji, psikoloji veya biyoloji çalışmasından önce geleceğini iddia edecektir. Tüm bu alanlarda yapılacak çalışmalar sonucu insan üzerine önemli bulgular elde edilebilir fakat bu çalışmalardan önce insanın ontolojik temellerinin belirlenmesi gerekmektedir.²⁴⁸

Heidegger *Dasein*’ın *eksistensiyal* analizini tarihsel olarak Descartes’le başlatır. Descartes “*Cogito sum*” formülüyle *ego* ’nun *cogitare* ’sini araştırma konusu yapmıştır. Heidegger ise bu formülün *sum* kısmını araştırma konusu olarak belirlemektedir. Heidegger bu formülün varolma boyutunun incelemeyen *cogitationes* ’lere ulaşamayacağını öne sürer.²⁴⁹

Tabii burada Heidegger’in altını çizdiği bir diğer tehlikeden de bahsetmek gerekir. Descartes’in formülündeki *sum* boyutu incelenirken, incelemenin tamamında özne kavramında uzak durulacaktır. Özne kavramıyla birlikte gelen bilinç, ruh, tin veya kişi fenomenlerinin hepsi birtakım ontik varsayımlar içermektedir. Ve bu fenomenlerin ontolojik kökenleri açığa çıkarılmadan önce *Dasein*’ın *eksistensiyal* analitiği esnasında kullanılması analitiğin kökensel boyutunu zayıflatacaktır.²⁵⁰ Heidegger’e

²⁴³ B&T, s. 69-70.

²⁴⁴ VZ, s. 47.

²⁴⁵ B&T, s. 67.

²⁴⁶ VZ, s. 47.

²⁴⁷ B&T, s. 70.

²⁴⁸ B&T, s. 71.

²⁴⁹ B&T, s. 71-72.

²⁵⁰ B&T, s. 72.

göre, bütün “kişilikçi” yaklaşımlar ve bunun sonucunda kurulan felsefi antropolojiler bu ontik varsayımlar üzerine kurulmuştur ve saklı kalmış ontolojik temelleri günümüzde geçerliliklerini yitirmişlerdir. Bu felsefi antropolojilerin insan bütünü ruh, beden ve tin olarak oluşturma yaklaşımlarında bulunan belirsizliklerin kendi ontolojik temelleri üzerinden gösterilmesi mümkündür.²⁵¹

İnsan bütünü ruh, beden ve tin ayrımlarının biraraya gelmesiyle oluşturmaya çalışan felsefi yaklaşımların temelinde iki önemli varsayım yatmaktadır: i) İnsan düşünen hayvandır. Bu varsayım insanı *mevcut-olan* varolanların bir üyesi olarak verili bir varolan gibi gösterdiği için Heidegger tarafından geçersiz sayılır. ii) İnsan yaratıcısının temsilidir. Bu varsayım ise ‘aşkınlık’ düşüncesiyle insanın kendisinin ötesine ulaşabileceği dogmatik fikrine bağlı olduğu için Heidegger tarafından geçersiz sayılmaktadır.²⁵²

Heidegger’in *Dasein*’in eksistensiye analizi için belirlediği varsayım ise, *Dasein*’in varoluşundan gelir. Buna göre *Dasein* için öne sürülebilecek ilk *a priori* varsayım, ‘*Dasein dünya-içinde-varolma* modunda varolur’ varsayımıdır.²⁵³ Bu fenomen *Dasein* için *a priori* bir belirleme olsa da onun bütünü bize vermez. Bunun için fenomenin üçlü bir bakış altında açıklanması gerekir: i) *dünya-içindelik*²⁵⁴ fenomenin dünyadalık tarafını açığa çıkaracak olan *dünyasallığın* analizi, ii) dünya-içinde-olma fenomeninin kimlerle birlikte gerçekleştirildiğini açığa çıkaracak olan *Dasein*’in *ortalama hergünkülüğü*’nün analizi, iii) *dünya-içinde-varolma* fenomeninin *içinde-var-olma*²⁵⁵ tarafını açığa çıkaracak olan *Dasein*’in *mekansallığının* analizi.²⁵⁶

Dasein’in *gerçekliği* onun *dünya-içinde-varolmasını* parçalara ayırır. Heidegger bunları *Dasein*’in *ihitimam gösterme* modlarıyla görünür kılar. Fakat bu *ihitimam gösterme* alışık olduğumuz anlamda insanın hayat zorlukları karşısındaki endişeli yapısını belirtmek için kullanılmamıştır. Heidegger *Dasein*’in *ihitimam göstermesini* ontolojik bir terim yani *eksistensiye* olarak kullanır ve bu bağlamda *ihitimam gösterme dünya-içinde-varolmanın* varlık-imkanlarını ifade etmek için kullanılacaktır.²⁵⁷ *İhtimam gösterme* terimi, *Dasein*’i faydacı ya da ekonomik bir varolan olarak

²⁵¹ B&T, s. 73.

²⁵² B&T, s. 74.

²⁵³ B&T, s. 78.

²⁵⁴ VZ, s. 55.

²⁵⁵ VZ, s. 55.

²⁵⁶ B&T, s. 79.

²⁵⁷ B&T, s. 83.

göstermek için değil, *Dasein* 'ın varlığı kendisini *kaygı* 'da görünür kıldığı için tercih edilmiştir.²⁵⁸

Kaygı Dasein 'ın varlığının bütünlüğünü oluşturan formal yapının içeriğini oluşturur. Bu formal yapı “ bir-dünya-içinde-zaten-varolarak-kendini-önceleyen ve dünya içinde ilgilenilen el-altında-olanların-beraberinde düşkünce var olma”²⁵⁹ şeklinde formüle edilir.²⁶⁰

Heidegger'in *kaygısı*, gayrisahih veya sahii yaşam modlarının ikisinde de *Dasein* 'da *a priori* olarak bulunur. Fakat bu *kaygı*, günlük yaşam sıkıntılarından kaynaklanan endişelerin kökenini belirtmek için kullanılmamıştır. *Kaygı*, insan yaşamını dünyadan kopmadan kendi önüne taşıyabildiği için, olanaklı diğer yaşam tarzlarına doğru bir moment oluşturabildiği için insanın bütünlüğünü belirtmek amacıyla kullanılmıştır.²⁶¹

Yukarıda bahsedildiği gibi insanın bütünlüğünü beden, zihin ve tin ayrımlarının biraradallığıyla kurmaya çalışan yaklaşımlar ya insanı diğer varolanlardan sadece düşünebilmesiyle ayrılan bir varolan olarak alan varsayımlarla ya da insanı kendisinin ötesindeki, kendisine aşkın olan bir varlıktan türeyen bir varolan olarak alan varsayımlarla temellendirilerek oluşturulmuştur. Heidegger ise bu varsayımları geçersiz saydığı için insanı diğer varolanlardan varlığa ilişkin *kaygı* duyması yoluyla ona dair sorgulama geliştirmesi ve anlam üretmesiyle ayrılan ve yine *kaygı* yoluyla kendisini aşmadan kendisinin önüne geçebilen bir varolan olarak alan bir varsayımdan yola çıkar. Ve bu varsayımı sonucunda insanın bütünlüğünü beden, zihin ve tin ayrımlarının biraradallığından değil *dünya-içinde-varolma* modundan hareketle inşaa eder.²⁶²

Bu tezde insanın bütünü yaklaşımındaki bu değişimin Heidegger'deki ölüm kavramsallaştırmasıyla olan ilişkisinin *dünya-içinde-varolma* 'dan hareketle gösterilebileceği öne sürülmektedir. *Dasein* 'ın bütünlüğünün formal yapısını veren *dünya-içinde-varolma*, *Dasein* varolmaya devam ettiği sürece henüz olmamışlık moduna ait olacaktır. Ayrıca *Dasein* varoluduğu süre boyunca her durumda *dünya-içinde-varolmak* durumundadır. *Dasein dünya-içinde-varolma* modundan ancak kendi ölümüyle çıkabilir. Ölüm *Dasein* için hiçbir biçimde deneyimlenemeyecek limit

²⁵⁸ B&T, s. 84.

²⁵⁹ VZ, s. 203.

²⁶⁰ B&T, s. 237.

²⁶¹ B&T, s. 238.

²⁶² Bu tezde, s. 64.

kavramdır. Bundan dolayı *Dasein* kendi bütünlüğünün formal yapısını veren *dünya-içinde-varolma* modunun tamlığına hiçbir zaman ulaşamaz. Fakat kendi bütünlüğünün tamlığını ölüm kavramsallaştırması yoluyla anlamlandırabilir.

Burada insanı diğer varolanlardan ayıran *a priori* özelliği insanın *cogitaresi*, *anlama yetisi* ya da zihni değil diğer varolanlarla birlikte varolurken duyduğu *kaygıdır*. İnsanı beden, zihin ve tin ayrımları üzerinden anlamaya çalışan yaklaşımlar, bedeni cisim olarak kabul ederken zihin ve tini cisim olarak kabul etmezler. Bunun sonucunda varolan ile varolmayan arasındaki ilişkinin anlaşılması problemi ortaya çıkar. Bu problemin çözümlerinden ilki aşkınlık fikrinin kabulüyle varolan ile varolmayan arasındaki ilişkinin mümkün kılınmasıdır. İkinci bir yol zihin ve tini de cisim olarak gösterecek bir yaklaşımın kurulmasıdır. Üçüncü yol olarak da beden, zihin ve tin ayrımlarının belirsizleştirilerek insanı tek bir yapı üzerinden anlamaya yönelik bir yaklaşım geliştirmektir. Bu yaklaşımlar arasındaki farkların ve işaret ettikleri değişimlerin daha iyi anlaşılabilmesi için birinci yaklaşım Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*'sındaki²⁶³ düşünceleri ile, ikinci yaklaşım Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki düşünceleriyle üçüncü yaklaşım da Heidegger'in yukarıda özetlenen *Varlık ve Zaman*'daki düşünceleriyle birlikte düşünülecek ve bu yaklaşımlar arasında bir tartışma geliştirilecektir.

Descartes Tanrı ve insan ruhunun varlığını ispatlamak için geliştirdiği düşüncelerine, en ufak şüphe duyduğu şeyleri yanlış olarak belirlemekle başlar. Descartes duyulardan elde edilenleri, şimdiye kadar yapılmış bütün önermeleri ve deneyimlerden gelen her türlü görüşü yanlışlar arasına katar.²⁶⁴

Bu ayıklamalardan sonra Descartes, felsefenin ilk ilkesi olarak kabul ettiği “*düşünüyorum, öyleyse varım ya da mevcudum*” önermesine ulaşır. Bu önermeden yola çıkarak bedeninin olmadığını hayal edebildiğini fakat varolmadığını asla hayal edemeyeceğini, dahası herhangi bir şekilde düşünmezken bedeninin varolduğunu hiçbir şeyin kanıtlamayacağını ileri sürerek insanın maddi bir şeye veya bedene ihtiyaç duymayan bir töz olduğunu öne sürer. Zihin ve beden tamamen ayrı şeylerdir ve beden olmasa bile zihin varlığını sürdürmeye devam edebilir.²⁶⁵ Ruh da doğası

²⁶³ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013).

²⁶⁴ *YÜK*, s. 95.

²⁶⁵ *YÜK*, s. 97.

bakımından bedenden tümüyle ayrı olduğu için onunla birlikte yok olması gerekmez. Bu yüzden ruh da ölümsüzdür.²⁶⁶

Descartes kendisinde bulunmayan kusursuzlukları yine de düşünebilmesinden yola çıkarak kendisinden daha yüce bir varlığın olması gerektiği sonucuna varır. Ancak bu şekilde zihnindeki bu fikirlerin oluşması mümkündür. Çünkü insan kusursuz fikirleri sonsuz mükemmellikten yani Tanrı'dan almamış da kendi üretmiş olsaydı bu kusursuzluklara kendi de sahip olabilirdi. O zaman insan kusursuz, sonsuz ve mükemmel olurdu.²⁶⁷ İnsan kusursuz olmadığı için aklındaki bütün kusursuz fikirleri mutlaka Tanrı'dan kaynaklanmalıdır.²⁶⁸

Descartes bu yaklaşımıyla insana dair ilk bakışta gözlemlenebilen özelliklerinin dışında hiçbir belirlemede bulunmamıştır. Sadece insanların kendileri hakkında bildikleri ya da düşündükleri bazı şeyleri eleterek “insan nedir?” sorusu için referans alınabilecek bir başlangıç noktası belirlemiştir. Descartes sonrası filozoflar da onun belirlediği referans noktasından hareket ederek “insan nedir?” sorusuna dair kendi yaklaşımlarını geliştirmişlerdir.

Descartes'ın “*düşünüyorum öyleyse varım*” şeklinde belirlediği referans noktası insana dair iki apaçık gerçek arasında ilişki kurar. Bu referans noktası insan hakkında çok daha kökensel iki sorunun doğru bir şekilde sorulabilmesini mümkün kılmıştır. Bu sorulardan birincisi Kant'ın transendental kritiğini oluşturan ‘düşünme nedir?’²⁶⁹, ikincisi ise Heidegger'in eksistensiyal analizini oluşturan ‘varlık nedir?’ sorularıdır.²⁷⁰

Descartes, kendi referans noktasından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmış ve bunun için insanın Tanrı'nın bir sureti olarak gören varsayımı kullanarak beden ve ruh ikiliği üzerinden tanımlamaya çalışmıştır. Descartes'ın bu düşünceleri dogmatik bir aşkınlık fikrini barındırdığı için günümüzde eleştirilse de, onun belirlemiş olduğu referans noktası üzerinden geliştirilen felsefi sistemler sayesinde Descartes'ın düşünceleri tartışılmaya devam etmektedir. ‘*düşünüyorum öyleyse varım*’ önermesi görümler, duyular ve akıl yürütmeye elde edilen bütün bilgileri ilk başta şüpheli bilgiler konumuna sokar. İnsan sadece düşünebildiğinden ve varolduğundan

²⁶⁶ YÜK, s. 155.

²⁶⁷ YÜK, s. 103.

²⁶⁸ YÜK, s. 111.

²⁶⁹ AUE, s. 49, Kant burada arı usun asıl probleminin ‘a priori sentetik yargılar nasıl olanaklıdır?’ sorusu olduğunu söyler. Fakat bu tezde, Descartes ve Kant arasındaki referans ilişkisinin görünür kılınması amacıyla Kant'ın analitiğinin ‘düşünme nedir?’ sorusunda kapsandığını öne sürmekte bir sakınca görülmemiştir.

²⁷⁰ VZ, s. 8-11.

tamamen emin olabilir. Ama buradan hareketle kendisini bütünü içinde anlayabilmesi için ‘düşünmesinin’ ve ‘varolmasının’ kökenlerini araştırması, bunlara ilişkin ‘nedir?’ sorusunu geliştirebilmesi gerekir. Ayrıca günümüzde sadece bu iki yapının ‘nedir?’ine ilişkin cevapların da insanın bütünü anlamamız konusunda yeterli olmayacağı düşüncesi ağırlık kazanmıştır. Descartes’ın referans noktasında dışarda bırakılan hislerin ve duyguların da kökenine ilişkin bir araştırmanın yapılması ‘duygu nedir?’ sorusunun da insanın bütünü anlamaya ilişkin bir çalışmada soruluyor olması gerekir.

İnsanı bütünü içinde anlamaya yönelik geliştirilen en kapsamlı felsefi yaklaşımlardan biri şüphesiz Kant’ın yaklaşımıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi Kant, ‘insan neyi bilebilir?, nasıl yaşamalı?, neyi umabilir?’ soruları üzerinden ‘insan nedir?’ sorusunu daha köklü biçimde sorgulamaya çalışmıştır. Tüm bu sorgulamaları geliştirirken referans noktasını, ‘ben düşünüyorum’ olarak belirlemiş ve düşüncelerini buradan hareketle geliştirmiştir. Bu yüzden bu bölümde Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’ndeki ‘düşünce nedir?’ sorgulamasına odaklanılmıştır.

Kant’a göre, daha önceden zihnimizde temsillerini birleştirmedığımız nesnede birleştirilmiş hiçbir şeyi temsil edemeyiz, tüm temsiller arasında nesneler tarafından bize verilmeyen tek şey bu birleşimdir, bu sadece öznenin kendisi tarafından yapılabilir, kendinde bir eylemdir. Kolayca görülebilir ki bu eylem kökensel olarak tek ve tüm birleşmeler için eşit bir biçimde geçerli olmalıdır ve çözümlemenin (analiz) birleşimin tam tersi olması gerekir ama aslında her zaman onu önceden varsayar çünkü anlama yetisi öncel olarak herhangi bir şeyi birleştiremiyorsa hiçbir şeyi çözümleyemez de, sadece bu çözümleme sayesinde bir şeyler temsil gücüne birleştirilmek üzere verilebilir.²⁷¹

‘Ben düşünüyorum’ un tüm temsillerime eşlik edebiliyor olması gerekir, aksi taktirde bende temsil edilen bir şeyi düşünememiş olurum. Bu şu anlama gelir: ya temsilin mümkün olması imkansızdır ya da elimde boş, anlamsız bir temsil vardır. Tüm düşüncelere öncel olarak verilen temsiller görü olarak adlandırılır. Bu yüzden görünün tüm ayrışmamış çeşitlilikleri aynı öznde karşılaşacakları ‘ben düşünüyorum’ ile zorunlu olarak ilişki kurmalıdır. Fakat bu temsil spontaneliğin bir eylemidir yani duyumlamaya aitmiş gibi gösterilemez. Kant bunu saf apersepsiyon ya da kökensel

²⁷¹ CPR, s. 246, B130.

apersepsiyon olarak adlandırır, tüm diğerlerine eşlik etmek ve tüm bilinçlerde bir ve aynı olmak zorunda olan bu saf apersepsiyon ‘ben düşünüyorum’ temsilini ürettiği için özbilinçtir ve bundan dolayı bundan başka hiçbir temsil tarafından eşlik edilemez. Ben aynı zamanda onun birliğini ondan gelebilecek a priori bilgiyi işaret edecek şekilde, transendental bilgi olarak adlandırabilirim. Ayırışmamış çeşitliliğin temsilleri belirli bir görü tarafından verildikleri için eğer hepsi özbilincime ait değiller ise, hep birlikte benim temsillerim de olamazlar, yani benim temsillerim olarak ancak onun altında birlikte evrensel bir özbilinçte durabilecekleri şartlarla zorunlu olarak uyum sağlamalıdır. Öteki türlü bana ait olamazlar...²⁷²

Görülerle verilmiş ayırışmamış çeşitliliğin apersepsiyonun eksiksiz özdeşliği temsilin sentezini içerir ve ancak bu sentezin bilincinde olmakla mümkün olabilir. Değişik temsillere eşlik eden deneyimsel bilinçler öznenin özdeşliğinin ilişkisi olmadan dağılıp giderler. Bu yüzden sonuncu ilişki henüz her temsile bilincime eşlik etmemle birlikte gelmez, bir temsili bir diğerine eklemem ve buradaki sentezin bilincinde olmamla birlikte gelir. Bu yüzden verili temsillerin ayırışmamış çeşitliliğini sadece bir bilinçaltında birleştirebildiğim için benim için bu temsillerdeki bilincin birliğini temsil etmem mümkün olur yani apersepsiyonun analitik birliği ancak sentetik bir birliğin varsayımı sayesinde olanaklı olur. Görülerle verilen bu temsillerin hep birlikte bana ait olduğu, onları bir özbilinçte bir araya getirdiğim ya da getirebileceğim ve henüz temsillerin sentezinin bilinci olmasa da yine de bunu varsayabileceği anlamına gelir. Yani sadece onların ayırışmamış çeşitliliklerinin bilincim sayesinde farkına varmamla tüm temsillerimin bana ait olduğunu iddia edebilirim. Aksi taktirde sahip olduğum ve bilincinde olduğum temsillerim kadar çok renkli ve çeşitli kendiliğe sahip olurum. A priori olarak verilmiş görülerin ayırışmamış çeşitliliklerinin sentetik birliği bu yüzden tüm düşüncelerimin a priori önceli olan apersepsiyonun kendisinin özdeşliğinin temelini oluşturur. Buna rağmen birleşme nesnelerin kendisinde yatmaz ya da onlardan hiçbir biçimde alımlanmaz. Bu da şu anlama gelir ki ilk defa anlama yetisi tarafından ele alınırlar, bu da zaten a priori birleştirme yetisinden ve verili temsillerin ayırışmamış çeşitliliğini apersepsiyonun birliği altına getirmekten başka bir anlama gelmez ve onun ilkeleri tüm insan bilmesinde en yüce olandır.²⁷³

²⁷² CPR, s. 246-7, B132-3. Çeviri bana aittir.

²⁷³ CPR, s. 247-8, B134-5.

Apersepsiyonun zorunlu birliğinin bu prensibi şüphe götürmeyecek bir biçimde özdeşliktir. Verili bir görünün ayrışmamış çeşitliliğinin sentezinin gerekliliğini ilan eden bir analitik önerme, özbilincin eksiksiz özdeşliği olmadan düşünülemez. Benim aracılığımla, basit bir temsilde hiçbir şeyin ayrışmamış çeşitliliği verilemeyeceği, bunu sadece görülerle mümkün olduğu için ve bu ikisi farklı şeyler olduğu için bu ayrışmamış çeşitlilik sadece birleşmenin bilinç tarafından düşünülmesiyle verilebilir. Tüm ayrışmamış çeşitliliklerin aynı anda verili olduğu bir özbilinç aracılığıyla anlama yetisi görüye sahip olacaktır. Bizim anlama yetilerimiz ise sadece duyuların verdiği görüler çerçevesinde düşünebilir. Bu yüzden ben görüler aracılığıyla verilen temsillerin ayrışmamış çeşitlilikleri açısından özdeş bir kendiliğim çünkü tüm bu temsilleri benim olarak çağırırım ve onlar sayesinde biri kurarım. Fakat bunu söylemek benim onların kökensel sentetik apersepsiyon olarak adlandırılan tüm temsillerin bana verildiği fakat bir sentezle birleştirilmesi gerektiği zorunlu sentezlerinin a priori bilinci olduğumu söylemek anlamına gelir.²⁷⁴

Transendental Estetiğe göre duyumsamayla ilişkide olan tüm görülerin olanaklılığının en yüce ilkesi, uzay ve zamanın formal şartlarının altında bulunan duyumsamanın tüm ayrışmamış çeşitliliğidir. Anlama yetisiyle ilişkide olan tüm görülerin en yüce ilkesi ise apersepsiyonun kökensel sentetik birliğinin koşulları altında bulunur. Görülerin temsillerinin tüm ayrışmamış çeşitlilikleri bize verili oldukları sürece ilk ilkenin altında dururlarken, ikinci ilke altında bir bilinçte birleştirilebiliyor olmaları gerekir. Çünkü bu birleşme olmadan hiçbir şey bu temsiller aracılığıyla düşünülemez ya da kavranamaz. Verili temsiller apersepsiyonun eyleminde birlikte olmadıkları için, ben düşünüyorum onunla birlikte özbilinçte kavranamaz.²⁷⁵

Anlama yetisi, genel anlamda konuşursak bilgilerin yetisidir. Bunlar bir nesne için verilen ilişkilerin belirli ilişkilerinde içerilirler. Ama bir nesne, verili görülerin temsillerinin ayrışmamış çeşitliliğinin birleştirildiği kavramlardadır. Fakat temsillerin birleştirilmesi için bilincin bu temsillerin sentezindeki birliği gereklidir. Sonuç olarak bilincin birliği tek başına nesnelerin temsillerinin ilişkilerini kurmaktadır ve bu ilişkilerin nesnel geçerlilikleri, onların bilincin içine alınması ve anlama yetisinin bunun sonucunda olanaklı olması yine bu birliğe bağlıdır.

²⁷⁴ CPR, s. 248, B136.

²⁷⁵ CPR, s. 249, B137.

Bu yüzden anlama yetisinin tüm diğer bilgilerinin onun üzerine kurulduğu, aynı zamanda da tüm duyumsanabilir görülerden tamamıyla bağımsız olan ilk a priori bilgi, kökensel sentetik apersepsiyon ilkesidir. Bu yüzden dışsal duyumsanabilir görülerin yalın formu olan uzay henüz bir bilgi değildir, sadece bilginin mümkün olabilmesi için görülerin ayrışmamış çeşitliliklerini a priori olarak verir. Fakat uzaydaki bir şeyi kavrayabilmek için, örneğin bir doğru, bunu çizmem gerekir. Böylece sentetik olarak verili ayrışmamış çeşitliliğe belirlilik kazandırmış olurum. Bu yüzden bu çizme eyleminin birliği aynı zamanda bilincin birliğidir, bu sayede bir nesne ilk defa kavranmış olur. Bilincin sentetik birliği bu yüzden tüm bilgilerin nesnel bir koşuludur. Sadece bir objeyi kavramak için ihtiyaç duyduğum bir şey değil, bunun yerine her görünün nesne haline gelebilmek için altında durması gereken şeydir. Öteki türlü bu sentez olmadan ayrışmamış çeşitlilik tek bir bilinçte birleştirilemez.²⁷⁶

Bu son önerme sentetik birliği tüm düşünmenin şartı yapsa da analitik bir önermedir. Çünkü bu önerme verili görülerin tüm temsillerinin, onları kendiliğimin özdeşliğine kendi temsillerim olarak yükleyebileceğim, bu şekilde onları birlikte kavrayarak apersepsiyonda sentetik olarak birleştirebileceğim ve genel ben düşünüyorum halini yaratabileceğim şartın altında durmalıdırdan başka hiçbir şey söylememektedir.

Bu ilke yine de bütün olanaklı anlama yetileri için geçerli olan bir ilke değildir. Sadece ayrışmamış çeşitliliğin verilmediği temsillerde saf apersepsiyonu ben hiçbir şeyim olan anlama yetileri için geçerlidir. Kendi özbilincine temsillerin tüm ayrışmamış çeşitliliklerinin aynı anda verildiği, nesnelerin temsillerinin bu temsilin aynı anda varolduğu anlama yetisi bilincin birliği için ayrışmamış çeşitliliklerin sentezine ulaşmak adına herhangi özel bir eylemde bulunmak zorunda değildir. Bunun yanında insanın anlama yetisi sadece düşünür, bu tür görüye sahip değildir. Fakat insanın anlama yetisi için bu ilke kaçınılmaz biçimde ilk ilkedir. Bu yüzden insanın anlama yetisi uzay ve zamandan farklı kendi görüşüne sahip olabilecek ya da olan başka tür bir anlama yetisinin en zayıf bir kavramına, bir formuna bile sahip olamaz.²⁷⁷

Apersepsiyonun transendental birliği görülerde verili ayrışmamış çeşitliliğin bir nesnenin kavramı altında birleştirildiği birliktir. Bu açıdan nesnel olarak adlandırılır ve bilincin öznel birliğinden ayırt edilmesi gerekir ki bu verili ayrışmamış çeşitliliğin böyle bir birleştirme için deneyimsel olarak verilmesinde içsel bir duyunun

²⁷⁶ CPR, s. 249, B138.

²⁷⁷ CPR, s. 250, B139.

belirlenmesidir. Deneyimsel şartlara bağı deneyim sonucu verilmiş ayrışmamış çeşitliliklerin eşzamanlı olarak ya da zamanda ardışık olarak farkında olabilirim. Bu yüzden bilincin temsiller aracılığıyla olan deneyimsel birliği, görünüşleri ilgilendirir ve tamamen olumsaldır. Zamanın içindeki görülerin saf formları ise genel görülerdir, verili bir ayrışmamış çeşitlilik içerirler ve bilincin kökensel birliğinin altında dururlar. Sadece ‘ben düşünüyorum’ için görülerin ayrışmamış çeşitlilikleriyle gerekli bir bağ kurar ve bu yüzden anlama yetisinin saf sentezi aracılığıyla a priori olarak deneyimsel sentezlerin temelini oluşturur. Sadece bu birlik nesnel geçerliliğe sahiptir.²⁷⁸

Kant ‘düşünce nedir?’ sorusunun nesnel bir biçimde cevaplanamayacağını farkındadır. Çünkü insan, düşüncenin kökenine ilişkin bir düşünce geliştirme kabiliyetine sahip değildir. Kant’ın göstermiş olduğu gibi, ‘ben düşünüyorum’ bütün düşüncelerimize, görülerimize ve hislerimize eşlik eder. Bu yüzden onun öncesine ya da kökenine dair bir bilgi elde edemeyiz. Bundan dolayı Kant soruyu ‘neyi bilebilirim?’ şeklinde yeniden sorarak düşüncenin sınırlarını görünür kılma ve bu sayede de ‘düşünmeyi’ dışarıdan belirleme yaklaşımını benimsemiştir.

‘Ben düşünüyorum’ kategorilerin ve tüm diğer kavramların taşıyıcısıdır. Buna göre özbilincin bir temsili olan ‘ben düşünüyorum’ daha duyumsama aşamasında görülerin biraraya getirilip temsillerinin oluşturulması esnasında onlara eşlik ederek tüm kavramlara öncel bir biçimde etkinlik gösterir. Dahası ‘ben düşünüyorum’un bu etkinliği sayesinde kendimizin yani özbilincimizin farkına varırız. Ben düşünüyorum duyularımıza eşlik etse de tüm deneyimden ayrı yani tamamen saf ve zihinseldir fakat yine de temsil gücümüze göre iki nesnenin birbirinden ayrılmasına yardım eder. Ben, düşünen olarak, ruh olarak içsel duyularımın bir nesnesiyimdir ve aynı zamanda da beden olarak adlandırılan dışsal duyuların nesnesiyimdir. Eğer ruh hakkında bunun ötesinde bir şey bilme amacıyla değilsem tüm deneyimlerden bağımsız olarak bu kavramdan (ben) tüm düşüncede bulunduğu sürece türetilir.²⁷⁹

Buradan ‘ben düşünüyorum’ temsili aklın transendental idelerinin de taşıyıcısı olduğu kolayca çıkarılabilir. İçimizde düşünen varlık (ruh), kendisinin bilincine saf kategoriler aracılığıyla varır ve bunun aracılığıyla her başlık altında mutlak birlik sağlar. Apersepsiyon ise ‘ben düşünüyorum’ temsili tüm görülere eşlik etmesi sayesinde, kendi görevleri görülerin çokluğunun sentezini temsil etmekten başka bir

²⁷⁸ CPR, s. 250, B140.

²⁷⁹ CPR, s. 412, B399-400.

şey olmayan kategorilerin olanaklılığının zeminini oluşturur. Bu yüzden genelinde öz-bilinç tüm birliğin koşulu olanın temsilidir fakat halen koşulsuz olmayı sürdürür. Birisi ‘ben düşünüyorum’ un kendisini kategoriler aracılığıyla bildiğini söyleyemese de, kategorileri bildiğini ve onlar aracılığıyla tüm nesneleri apersepsiyonun mutlak birliğinde bildiğini ve bu sayede bunlar aracılığıyla kendisini bildiğini söyleyebilir. Şimdi ben’in bir nesneyi bilebilmek için önkoşul olarak bilmesi gereken kendisini bir nesne olarak bilememesi çok aydınlatıcıdır. Ve belirleyen kendi (düşünce), belirlenebilir kişiden (düşünen özne) tıpkı bilginin kendi nesnesinden farklı olması gibi farklıdır.²⁸⁰

Burada Kant ulaşabileceğimiz en uç noktaya ulaştığımızı bildirir. Daha fazla ileriye gidemeyeceğimiz, aksi halde kaçınılmaz bir biçimde kısır döngüye gireceğimizi söyler:

‘Düşünen ben, düşüncelerin transendental öznesinden =x başka bir şeyi ifade etmez, sadece öncül olduğu düşünceler sayesinde farkına varılabilir ve soyutlama yoluyla en küçük bir kavramına bile ulaşamayız: çünkü böyle bir durumda kısır döngüye gireriz, şöyle ki ben düşünüyorum temsilden herhangi bir şey hakkında yargıda bulunabilmek için her zaman faydalanmamız gerekir, kendimizi bu durumdan kurtaramayız, çünkü bilginin kendisi bile belirli bir nesneyi ayırt etmez sadece genelinde bir temsili verir, bunun bir bilgi olarak adlandırılabilmesi için bunun yanında ben düşünüyorum da diyebilmem gereklidir.’²⁸¹

Böylece düşünen özne yani transendental özne yani transendental apersepsiyon fiilini gerçekleştiren özne her bilgiyi, kavramı ve temsili mümkün kılan özne olur. Bu öznenin transendental apersepsiyonla oluşturduğu ilk temsil saf özne yani ‘ben düşünüyorum’ temsidir. Düşünen öznenin varlığının farkına ancak bu ben düşünüyorum temsili sayesinde varılabilir. Böylece ‘ben düşünüyorum’ temsili ürettiğimiz ilk temsil olarak tüm kategorilerin, transendental idelerin ve diğer tüm kavramların taşıyıcısı olur. Çünkü ‘ben düşünüyorum’ temsili bütün temsillerin oluşturulmasına eşlik eder ve bu sayede bu temsillerin bir kavram altında toplanabilmelerinin de a priori olanağını sağlamış olur. Tüm temsillerimizin tek bir başlık altında biraraya getirilebilecekleri tek ortak yanları ‘ben düşünüyorum’

²⁸⁰ CPR, s.442, A402.

²⁸¹ CPR, s. 414, A346/B404. Çeviri bana aittir.

temsiliyle ilişkide olmalarıdır. İşte bu sayede anlama yetisinin kategorilerinin taşıyıcısı ve mekanı 'ben düşünüyorum' temsidir. 'Ben düşünüyorum' temsili diğer tüm temsillerimize her yerde ve her zaman eşlik edebilmesi için uzay ve zamanın getirdiği sınırlamalardan bağımsız olması gerekir. Dolayısıyla 'ben düşünüyorum' temsili koşulsuzdur. Zaten bu özelliği olmasaydı, aklın transendental idelerinin taşıyıcısı ve uzayı da olamazdı. Saf aklın koşulsuz idelerine 'ben düşünüyorum' temsili koşulsuzluğundan yola çıkılarak ulaşılabilmiştir.

Aklın transendental idelerinin, düşünen öznenin 'ben düşünüyorum' temsili türetilmesi, Kant'ın ortaya koyduğu transendental 'Schein'dan kaçınabilmenin de ipucunu vermektedir.²⁸² Düşünen öznenin ayrı düşünülen her transendental ide aklın diyalektik kullanımına bir örnek oluşturur. Bu bakımdan insan düşüncesinden ayrı bir ruh, özgürlük ya da tanrı kavramından söz edilemez.

Kant'ın bilginin mümkün olabilmesi için verdiği formül olan görüş ve kavramın birlikteliği formülü, 'ben düşünüyorum' temsili sayesinde içerik kazanır. Kant bu sayede formülünün nesnel geçerliliğini sağlayabilmiştir. Çünkü 'ben düşünüyorum' temsili, düşünen özne yani iç dünya ile düşünülen ve bilinen nesne yani dış dünyanın iki ayrı dünya olmadığının, bunların aynı birlikteliğin birbirleriyle sürekli ilişkideki parçaları olduğunun kanıtıdır. 'Ben düşünüyorum' temsili düşünen özneyi akıl ve onun transendental ideleri aracılığıyla düşünülen nesne ile: anlama yetisi ve onun kategorileri aracılığıyla bilinen nesneyle bir araya getirmiştir. Bu sayede iki farklı şekilde ele alınabilecek olan nesne (görünüş olarak bilinebilir nesne ve kendinde nesne olarak düşünülebilir nesne), iki şekilde de düşünen özneye bir araya getirilmiş ve böylece dış dünya-iç dünya ikiliğine son verilmiştir.

Kant'ın ortaya attığı bu model yani dış dünya-iç dünya ikiliğine son verilmesi: i) düşünen bir özne ve düşünce yoluyla bilinen bir nesne modeli (idealizm), ii) kendinde

²⁸² Transendental 'Schein', anlama yetisinin kendisini deneyimden soyutlayarak nesne ile ilişkiye girmeden sadece kategorileri kullanarak bilgi üretmeye çalışması, aklın da transandantal idealar ile nesneleri ilişkiye sokmaya bu sayede bu nesnelerin bilgisini elde etmeye çalışması sonucu oluşur. Bu yüzden transendental idelerin 'ben düşünüyorum' temsili başka bir kaynaktan türetilmesi veya ilişkilendirilmesi transendental 'Schein'na neden olur. En genel anlamda söylenirse genel mantığın yasa koyucu olarak değil de organon olarak kullanılması tüm transandantal 'Schein'ların kaynağıdır. Çünkü genel mantık bilginin içeriği hakkında hiç bir şey öğretmez bunu yerine bilgi ile anlama yetisinin uyumunun formal koşullarını verir bu yüzden onun bir organon olarak kullanılması boş varsayımlardan, her isteyenin azıcık akılcıca önermelerle her şeyi iddia edebilmesinden başka bir işe yaramaz. Bkz AUE, s. 82, A62.

bir nesne ve deneyimleyerek onu bilen bir özne modeliyle (materyalizm) bağdaştırılamayacak özgün bir model olma niteliğini taşır.

Fakat Kant'ın 'ben düşünüyorum'u zorunlu biçimde referans noktası olarak alması, "neyi bilebilirim?, nasıl yaşamalıyım? ve neyi umabilirim?" sorgulamalarını bu belirlenmiş bağlam üzerinden geliştirmesine neden olur. Üstelik bu belirlemeler Kant'ın da belirttiği gibi hiçbir biçimde belirlenemeyecek olan *transendental ben* üzerinde temellendirilerek yapılmaktadır.

Öte yanda Heidegger, insanı bütünü içinde anlamaya yönelik yaklaşımların, Descartes'tan sonraki dönemde başlangıç noktası olarak 'ben düşünüyorum'u almasını kabul etmez. Çünkü kökenleri açığa çıkarılamayan bir başlangıç noktası kendi fundamental analizi için geçerli bir başlangıç noktası olarak kabul edilemez. Heidegger tüm sorgulamaların yanlış bir noktadan başlatılmış olduğunu ileri sürer. Yukarıda da gösterildiği gibi Kant'ı da bu açıdan eleştirir: Kant varlık sorusunu başlangıç noktası olarak almamıştır. Halbuki insanın 'varolması', 'düşünmesine' göre daha kökensel bir fenomendir ve bu yüzden insanın bütününe dair geliştirilecek bir yaklaşımın insanın 'varolmasından' başlatılarak ilerletilmesi gerekir. Heidegger bu şekilde Kant'ın başlangıç noktasını dönüşüme uğratarak onun gerisine düşecek şekilde idealizme veya materyalizme yeniden düşmeyecek, o da özgün yeni bir yol önerecektir. Fakat Heidegger'in başlangıç noktası Kant'ınkinden farklı olduğu için iki filozofun geliştirdikleri 'insan nedir?' sorgulaması önemli farklılıklar gösterecektir. Ve ölüm kavramsallaştırmasının insanın bütününe ilişkin yaklaşımı nasıl kökten bir biçimde değiştirdiği ancak bu bölümde izlenmiş olan Descartes, Kant ve Heidegger'in yaklaşımları arasındaki farklılıkların belirlenmesi yoluyla en açık biçimde gösterilebilir. Bu bölümde bahsedilen dönüşümler şu şekilde özetlenebilir:

- i) Ölüm kavramsallaştırmasıyla birlikte insan bütünü '*düşünüyorum öyleyse varım*' önermesindeki 'düşünüyorum'dan değil 'varım' noktasından hareketle anlaşılmaya çalışılmıştır.
- ii) 'Varolma'nın referans noktası alınması sayesinde 'ben düşünüyorum' temsiline kökenine yönelik araştırma geliştirme imkanı doğmuştur. Bütün düşüncelerimize, görülerimize ve hislerimize eşlik eden yapı artık 'ben düşünüyorum' değil, varolmanın olanaklılık boyutlarıyla ilgilenen 'kaygı' olarak gösterilmiştir
- iii) İnsanın bilincinin, ruhunun ve bütünlüğünün içeriği varolmanın olanaklılık boyutlarıyla ilgilenen 'kaygı'yla sağlandığı için insan bilinci, ruhu ve bütünlüğü verili

değil olanaklı bir karaktere sahip olmuştur. Bu olanaklılık karakteri bağlamında insan doğumundan itibaren değil ölümüne yaklaşarak anlaşılmalı çalışılmıştır.

iv) İnsanı ölümünden yola çıkarak anlama yaklaşımı, insanı bütün olarak ele alma yaklaşımının sorgulanmasını beraberinde getirir. Buna göre insan her zaman tamamlanmamışlık modunda varolur ve tamamlanmışlık moduna ancak kendi ölümüyle ulaşabilir. İnsan ölümler kendisine dair hiçbir şey anlayamaz ama ölüme-doğru-varolmasıyla kendisine dair anlamlandırmalarda bulunabilir. ‘insan nedir?’ sorgulamasını bu sayede yürütebilir.

v) İnsanın ölüme-doğru-varolması kendi varoluşunun en kökensel modudur. Ve insanın buradan başlanarak anlaşılmalı çalışılması, ‘insan nedir?’ sorusunun en sahih biçimde sorgulanması anlamını taşır.

vi) ‘insan nedir?’ sorusunun en sahih biçimde sorgulanması, insan için başlanabilecek en kökensel noktadan başlayarak insanın tüm yaşamıyla birlikte, birlikte-varolduğu diğer insanlarla birlikte, aralarında varolduğu diğer varolanlarla birlikte ele alınmasıyla bütünlüğü içinde anlaşılmalı çalışılması demektir.

vii) Ölüm kavramsallaştırması insanın bütünlüğünü vermez sadece insanın bütünlüğüne ulaşabilmek için başlanabilecek en kökensel başlangıç noktasını mümkün kılar.

3.3 Mantık Kavramının Apodiktik Mantıktan Aporetik Mantığa Doğru Genişlemesi

Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da yaptığı gibi Derrida da *Aporias*’ta, *olanak* kavramını ölümün eksistensiye analizini kurgulayabilmek için kullanır. Bu olanak kavramı, görünürde olan veya yakındaki olası olan her an olabilecek gelecek hissiyle kendi gücümü, kabiliyetimi farketmemi sağlayan yeteneklerimin hissini bir araya getirir. Olasılığın bu ikili anlamı *Varlık ve Zaman*’da da açıklanmıştır.²⁸³

İşte *Dasein*’ın bir varolan olarak özünü bu *olanak* kavramı, olası-olmak oluşturur. *Dasein*’ın özündeki bu olanak boyutu dışlandığı ya da farkedilmediği için bütün o “problematik ayrımlar” *Dasein*’ı kendi özüne değil *vorhandensein*’a uygun olan ontolojik belirlemeler içerisine hapseder. Bu kafa karışıklığı boş konuşmaya ve tüm ontik-keyfi problematiklerin oluşmasına hizmet eder. Bu keyfilikten sakınmak için

²⁸³ A, s. 62.

Dasein'in varolan olarak ontolojik sınırlarının belirlenmesine geri dönmek ve onu *vorhandensein* ve *zuhandensein* türündeki varolanlardan kesin bir şekilde ayırt etmek gerekir. Heidegger'in eksistensiye ölüm analizinin temeli bu üç varolan tipi arasında yapılan sınırlandırmaya dayanmaktadır. Eğer *Dasein*'in özünde olasılık kavramı mevcutsa o zaman ölümün eksistensiye analizi olasılığı kendi teması yapmalıdır. Fakat ölüm "en üst" olasılıktır bu yüzden tüm eksistensiye analizin yol göstericisi olur.²⁸⁴

Bunun anlaşılabilmesi için ölüm hakkında öne sürülen iki ontolojik önermenin açıklanması gerekir. Bunlardan birincisi ölümün *Dasein*'in 'en zati imkanı' olduğunu öne sürer. Bu önerme takip edilince, ölümle *Dasein*'in 'kendisine en uygun varlık-imkanını' beklemesi fenomenine ulaşırız.²⁸⁵ Derrida, ölümün "sınırdaki" bu bekleme halini daha da derinlemesine inceleyerek, birinin kendisini ya da kendisinden başka bir şeyi beklemesinin ötesinde, başka bir bekleme türünden söz eder. Bu bekleme ölümün her koşulda erken geldiğinin bilincinde olarak ve ölümle olan 'randevuya' başka birisiyle eşzamanlı olarak gitme olanağımızın olmadığını bilincinde olarak bu 'sınırdaki' başka birisiyle kavuşmayı beklemektir. Üstelik bu bekleme bekleyen bekleme noktasına erken varması sonucu değil gecikmesi sonucu oluşan bir bekleme olacaktır.

Ontolojik önermelerin ikincisi ilk önermeye imkansızlığı katar: Ölüm, *Dasein* için 'en zati imkan' olmasının yanında bu imkan bir imkansızlığın imkanıdır *Dasein*'in ölümü 'artık-orada-varolmama-imkanına-sahip-olmaktır'. Derrida burada Heidegger'in ölümü 'artık-*Dasein*-olmamak'ın değil 'orada-olmamak'ın imkanı olarak göstermesine dikkat çeker.²⁸⁶

Derrida'ya göre Heidegger bu bariz mantıksal çelişkiyi (imkansızlığın imkanı) rahat bir biçimde kullanmıştır. Çünkü burada artık gerçeğin yargı gücünün mantıksal formlarına göre ölçülmediği yeni bir 'gerçeğin şartını' görmüştür.²⁸⁷

'Olanaksızlığın olanağı' çelişkisi hemen akla ölümün *aporia*'sı bu mudur sorusunu getirir. Derrida bir anlamda bu soruyu olumlu yanıtlar fakat *aporiayla* neyin kastedildiğine dikkat edilmesi gerekir. *Aporia* olanaksızlığın olanaklılık olabilmesi ve kendisini 'olduğu gibi' (kendinde) gösterebilmesidir. Birisinin sınırında durup

²⁸⁴ A, s. 63.

²⁸⁵ A, s. 64.

²⁸⁶ A, s. 68.

²⁸⁷ A, s. 70.

bekleyebileceği bir imkansızlık, bu sınırlar varlığın ‘olduğu gibi’ görüldüğü ‘doğruluğun sınırlarıdır’ ve ayrıca doğruluğun imkanının sınırlarıdır.²⁸⁸

Her şey ‘olduğu gibi’nin anlaşılması güç yapısında ve eksistensiye analizin üç tip sınırının ‘bir anda işaretleyen ve silen’ görünüşünde yatmaktadır. Bu sınırları aynı zamanda hem işaretlemek hem de silebilmek için onları halen imkan olarak takip ederken imkansız olma prensiplerini de korumaya devam etmek gerekir. Tüm sınırların imkansız olma prensipleri aslında bir yıkım prensibidir ve ölüm anlamına gelir. Fakat bu ölüm ‘sahih ölüm’den ve ‘sahih ölümün’ sonundan farklıdır. Bu son tüm sınırların veya belirlenmiş hudutların sınırlandırılması üzerine yapılan analizi hem mümkün kılar hem de tehdit eder.²⁸⁹

Derrida’ya göre Heidegger, *Dasein*’in ölüm olarak olanaksızlığı için: ‘Olduğu gibi görünür ve kendisini olduğu gibi olanaklı olarak belli eder, kendisini beklenebilir kılar ya da kendisinin beklenmesine izin verir. Sadece *Dasein* bu *aporiayla* ve ‘olduğu gibi’ ölümle ilişkide olabilir.’ diyebilirdi.²⁹⁰

Fakat Derrida ‘olduğu gibi’ ölümle kurulan ilişkiye karşı çıkar. Eğer ölüm olanaksızlığın olanağı ise ve bu yüzden ‘olduğu gibi’ görünme imkanına da ‘olduğu gibi’ görünme imkansızlığına da sahipse bile *Dasein* olarak insan hiçbir zaman ölümle ‘olduğu gibi’ ilişki kuramaz. Ancak ‘can verme’, ‘vefat’ ve ‘başkasının ölümü’yle ilişki kurabilir. Bu da ‘başkasının ölümünü’ tekrardan ilk ölüm yapar. Başkasının ölümü, başkasının ‘benim’ içimdeki ölümü kökensel olarak ‘benim ölümüm’ ifadesine karşılık gelen ölümdür. Bu birinin başkasını beklemesinin, birisinin başkasını bekleyerek ölüme beklemesinin ve ölümü beklemesinin, her anlamda ölümün erken gelen ölüm olmasının başka bir boyutudur. Derrida’ya göre Heidegger’in imkansızlığın imkanı olarak ölüm bu anlamda ölüme ulaşamazlığı, ölüme ulaşamamayı veya herhangi bir sınıra ulaşamamayı ifade eder.²⁹¹

Derrida’nın, Heidegger’in eksistensiye ölüm analizini bu şekilde yorumlaması bu bölüm açısından önemlidir. Çünkü Derrida’nın bu yorumu eksistensiye ölüm analizinin, apodiktik önermelerden oluşan bir mantıktan aporetik önermelerden oluşan bir mantığa geçişi nasıl mümkün kıldığına ışık tutmaktadır. Bu geçiş, Derrida’nın da gösterdiği gibi ölümün kavramsallaştırması sayesinde görünür kılınan iki fenomenle

²⁸⁸ A, s. 73.

²⁸⁹ A, s. 73-4.

²⁹⁰ A, s. 74.

²⁹¹ A, s. 76.

mümkün olabilmiştir: i) imkanın gerçekliğe göre önceliğinin tesis edilmesi, ii) deneyimlenmesi imkansız olanın imkansız olarak kalmaya devam ederek gerçekleşmesi. Birinci fenomen bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak açıklanacağı için bu bölümde ikinci fenomene odaklanılacaktır.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da *logos* kavramının çokanlamlılığından söz eder, üstelik bu durum Aristoteles ve Platon’dan beri devam etmektedir. Heidegger *logos*’un genel olarak söz biçiminde yorumlanmasını yetersiz bulur, *logos*’un nasıl bir söz olduğunun anlaşılması için Aristoteles’in bu sözün işlevini *apophainesthai* olarak belirlemesinin anlaşılması gerekir. Heidegger söz olarak *logosun* işlevini ‘logos, bir şeyi (nutkun ne hakkında olduğunu) görünür kılar (phainesthai). Bu, nutku edene ya da birbirleriyle konuşanlara *göredir* (orta hal)... Söz sahiciyse eğer (apophansis), sözün *konusu*, hakkında konuşulan şeyin içinden elde edilmektedir...’²⁹² şeklinde ifade eder.²⁹³

Logosun işlevi ‘hakikat’ın görünür kılınması ya da keşfedilmesidir. *Logos* bu sayede doğru veya yanlış olabilir, doğru ise ‘hakikati’ keşfetmiş, yanlış ise “hakikatin” üstünü örtmüş demektir. Bu yüzden de Heidegger, hakikati “yargıya ‘aslen’ ait olarak” tanımlamanın Yunanlar’daki hakikat anlayışıyla çelişeceğini ileri sürmüştür. Yunanlar için hakiki olanı *aisthesis* kavramı ifade etmektedir. Buna göre ‘en saf ve asli anlamda “hakiki olan” ise *noein*’dir’²⁹⁴

Bu belirlemelere göre Heidegger *logosun* birinci işlevini ‘bir şeyi yalın olarak görünür kılmak’ anlamında *legomenon*²⁹⁵ ve *legomenon* olarak *logosu* da ‘bir şey olarak söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi içinde (yani “ilişkilenmişlik” ile) görünür kılma’ anlamında ‘*ilişki ve bağıntı*’²⁹⁶ olarak belirler.²⁹⁷

Heidegger’in *logos* kavramına bu şekilde yaklaşımı onu ‘hakikate’ ulaşmanın tek yolu olarak görmediğini açıkça göstermektedir. *Logos* hakikati görünür kılma yollarından birisidir. Aristoteles ve Platon’a dayanarak *logos* kavramını birbirleriyle *ilişkilerinde* hakikatlerin görünür kılınması olarak ele aldığı için Heidegger ‘hakikate’ ulaşmanın başka bir yolunu inşa edebilmiştir. Ancak bu sayede eksistensiyal ölüm analizi mümkün olabilmiştir. Aynı ilişki tersten bakıldığında da geçerlidir: eksistensiyal ölüm analizi *logosla* gerçekleştirilemediği için *logos* dışında ‘hakikate’ ulaşmanın başka bir

²⁹² VZ, s. 33.

²⁹³ B&T, s. 55.

²⁹⁴ B&T, s. 56.

²⁹⁵ VZ, s. 34.

²⁹⁶ VZ, s. 35.

²⁹⁷ B&T, s. 58.

yolu inşa edilmiştir. Bu yol da *Dasein*’ın kendisine yönelttiği fenomenolojik bakıştan yani hermeneutik yaklaşımdan başka bir yol değildir.

Apodiktik önermeler ileri sürebilmek için elde verili fenomenlerin bulunması gerekir. Ve bu fenomenlerin diğer tüm koşullar sabit kaldığı sürece deneme sayısından bağımsız biçimde istikrarlı davranması ve hep aynı davranışı gösteriyor olması gerekir. Bu iki koşul insana ve yaşama dair çoğu kavram için geçerli değildir. Bu bağlamda apodiktik önermelerle anlaşılamayacak iki yapıdan bahsetmek yeterli olacaktır: i) bütünlüğü içinde insan, ii) insanın ölümü.

İlk olarak apodiktik önermelere dayanılarak insanın bütünlüğü içinde anlaşılamayacağını öne sürebiliriz. Evrimsel gelişiminden yola çıkılarak, yaşamı süresince geçirdiği biyolojik değişimler gözlemlenerek veya toplum içindeki davranışı tarihsel boyutta incelenerek apodiktik önermelere dayanan bir insan anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır ve bu çalışmalar sonucu çoğunlukla geçerli olan birçok önermeye ulaşılmıştır.²⁹⁸ Hatta günümüzde milyonlarca insanın internetteki davranışları analiz edilerek aslında keyfi gibi görünen insan davranışlarının belli matematiksel fonksiyonlarla ifade edilebileceğini ileri süren çalışmalar mevcuttur.²⁹⁹ Bu çalışmalar sonucu insana dair belli anlamlara ulaşılması mümkün olsa da, bu çalışmaların insanın bütününe dair bir model sunacağı tartışmalıdır. Çünkü bu çalışmalar insana dair son derece kısıtlandırılmış bir bakış açısıyla yürütülmesi mümkün olan kesitsel çalışmalardır. Her bir çalışma insanın sadece belli bir kesiti için geçerli sonuçlar vermektedir. Bu kesitler koşulları belirlenmiş bir durumdaki insan davranışı, belli bir yaş grubundaki insan davranışı, belli bir gelir grubundaki insan davranışı, belli bir kültürel geçmişe sahip olan insanların davranışı ve buna benzer şekillerde belirlenebilir. Ve her bir çalışmanın sonucu diğer kesitsel çalışmaların sonuçlarıyla her zaman çelişebilir. Bu da bize insanın bütünü içinde anlaşılmasına yönelik bir model sağlamaz. Bu tür apodiktik önermelere dayalı çalışmaların sonucunda ulaşılan ‘p durumu geçerli ise q sonucu elde edilecektir’ şeklindeki ilişkisel

²⁹⁸ Bu alanlardaki son gelişmeler hakkında Micheal P. Muehlenbein’in ‘*Human Evolutionary Biology*’ (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), Doyle Poul Johnson’un ‘*Contemporary Sociological Theory*’ (New York: Springer, 2008) ve Coleman, Hyatt ve Kingsolver’in ‘*The Routledge Companion to Contemporary Anthropology*’ (London: Routledge, 2017) isimli kitaplarına bakılabilir.

²⁹⁹ Bu konudaki çalışmalar için Vallaher, Read ve Nowak’ın ‘*Computational Social Psychology*’ (London: Routledge, 2017) isimli kitabına bakılabilir.

formüle dayalı *logosun* Eski çağ Yunan dönemindeki asıl anlamına uygun olan ilişkilere dayalı modellerdir.

Aynı durum insanın ölümü için de geçerlidir. İnsanın hangi hastalıklar veya yaralanmalar sonucu hangi şekilde, ne kadar sürede öleceği konusunda veya öldükten sonra bedeninde gerçekleşecek biyolojik değişimler hakkında geçerli apodiktik önermeler mevcuttur. Ayrıca insanın yakınının vefatı veya kendi muhtemel vefatı durumunda girebileceği ruhsal ve sinirsel bunalımlar hakkında da geçerli kabul edilen apodiktik önermeler vardır. Fakat bu önermeler de ‘p ise q’dur’ ilişkisine dayalı ilişkisel bir açıklamadan öte bir anlam taşımazlar.

Mantıkla ulaşılan bu kesitsel, ilişkisel modeli Aristoteles’in nasıl yorumladığına bakmak konunun ilerleyişi açısından yararlı olacaktır. Aristoteles’in insanın bilgiye ulaşma macerasında mantığı nasıl konumlandığı, Christopher Shields’in *Aristoteles*³⁰⁰ isimli çalışmasına başvurularak anlaşılabılır. Aristoteles mantığı, doğruluğu bilinen bir önermeden yola çıkarak başka doğru önermelere ulaşılmasına imkan veren dedüktif bir yöntemdir. Fakat önermeler arasında kurulacak ilişkilerin dedüksiyon ilişkisi olup olmadığının gösterilmesi gerekir.³⁰¹ Önermeler arasında kurulan ilişkilerinin bazılarının dedüktif ilişkiler olduğu bazılarının ise öyle olmadığı Aristoteles tarafından *Topikler*³⁰² yapıtında gösterilmiştir.³⁰³ Bu da olanaklı tüm bilgilere sadece dedüktif bir yöntemle ulaşamayacağının göstergesidir. Aristoteles bu yüzden indüksiyon ilişkisine dayanan bir akıl yürütme formu üzerinde çalışma ihtiyacı duymuştur.³⁰⁴ Aristoteles uygun kanılara dayanan (*endoxa*) bu akıl yürütme biçimini *diyalektik*³⁰⁵ olarak adlandırır.³⁰⁶ Tamamen bilimsel sonuçlara ulaşılmasına imkan veren bir akıl yürütme biçimi olan mantık üzerine Aristoteles’in neden kanılara dayanan bir akıl yürütme biçimi olan *diyalektike* ihtiyaç duyduğu, Aristoteles’in diyalektik yöntemin yararları üzerine söylediklerinden³⁰⁷ hareketle anlaşılabılır. Buna göre, i) diyalektik *endoxa*dan yola çıkarak felsefi bir bilmece üzerine düşünebilmeye olanak sağlar, ii) diyalektik sayesinde kabul edilebilir olan fakat bilimsel hiçbir

³⁰⁰ Christopher Shields, *Aristotle*, (London: Routledge, 2007).

³⁰¹ *Aristotle*, s. 119.

³⁰² Aristotle, ‘Topics’, *The Complete Works of Aristotle, Volume I*, ed. Jonathan Barnes, 4. Basım (Princeton: Princeton University Press, 1991).

³⁰³ *Aristotle*, s. 122.

³⁰⁴ *Topics*, 100a 18-20.

³⁰⁵ *Topics*, 100b 21-23.

³⁰⁶ *Aristotle*, s. 126.

³⁰⁷ *Topics*, 101a26-b4.

geçerliliği bulunmayan önermeler akıl yürütme süreçlerine uyarlanabilir, iii) son olarak diyalektik bilim tarafından kabul edilip onaylanan fakat hiçbir biçimde araştırılamayan, bilimin ilk ilkelerini açığa çıkarmaya yardımcı olur.³⁰⁸ Ancak bu sayede yani bilimin ilk ilkelerinin üstündeki örtü kaldırılarak anlamaya (*nous*) ulaşılabilir.³⁰⁹

Aristoteles, *epistemed*den yola çıkılarak ulaşılan mantıksal önermelerin yanı sıra *endoxadan* yola çıkılarak ulaşılan diyalektik önermelerin gerekliliğini kavrayabilmiştir. Sonuçta tüm bilimler kaçınılmaz biçimde bir ilk ilke üzerinde yükselmektedir ve bu ilkelerin anlaşılabilmesi için kökensel bir analiz çalışmasının yürütülmesine ihtiyaç vardır. Burada şu soru sorulabilir: Bilimsel yöntemlerle ulaşılan bilgiler geçerli olduğu sürece ve teknolojik gelişmelerde güvenilir bir biçimde kullanılabildiği sürece gerçekten de bilimlerin dayandıkları varsayımsal ilkelerin analizine ihtiyaç var mıdır? İnsan için sadece bilimsel önermeler sonucu ulaşılan bilgilerin yeterli olduğu ileri sürülürse bu soru olumsuz yanıtlanabilir. Fakat yukarıda gösterildiği gibi apodiktik önermelere dayanan mantıksal akıl yürütme sonucu ulaşılan sonuçlar ilişkisel-kesitsel sonuçlardır. İnsan merakı sürekli soru sorabilmenin imkanını veren bir fenomen olduğu için herhangi bir cevapla sonlanmasının beklenmesi fenomenin kendisiyle çelişmektedir. Bu yüzden başka bir ifade kullanarak apodiktik önermelere dayanan bilimsel önermelerin kapladığı alanla insan merakının sınırlarının birebir çakışmadığını söylemek daha uygun olacaktır. Buna göre aporetik önermelere dayanan başka bir akıl yürütme formu sonucu ulaşılan önermelerin de insan merakı sınırları içinde olduğu pekala savunulabilir. Bunun ötesinde apodiktik önermelere dayalı mantıksal akıl yürütmenin yanı sıra aporetik önermelere dayalı başka bir mantıksal akıl yürütmenin olanaklı olduğu ve bu akıl yürütme eylemi sonucunda yeni anlamlara ve yeni düşünme biçimlerine ulaşılabilceği önermesi bu tez kapsamında geçerliliği kabul edilecektir.

Aporetik önermelere dayalı mantıksal akıl yürütme verili olmayan yani dedüktif argümanlarla ulaşılamayan fenomenlerin analizi için geliştirilmiştir. Bu tez kapsamında incelenen Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben'in geliştirdiği ölüm yaklaşımları aporetik önermelere dayalı mantıksal akıl yürütme biçimine örnek olarak gösterilebilir. Ölüm daha önce de değinildiği gibi deneyimlenemeyen veya akıl

³⁰⁸ Aristotle, s. 130.

³⁰⁹ Aristotle, s. 131.

yürütme faaliyetleri sonucu anlaşılamayan insan düşüncesinin limit kavramıdır. Her açıdan erişime kapalı olan bu limit kavram insan düşüncesinin karşısına her durumda bir kırılma noktası olarak çıkmaktadır. Bu yüzden Levinas ölümün ‘bilmece’ olarak, ‘belirsizlik sorusu’ olarak ele alınması gerektiğini ileri sürer.³¹⁰

Bu kırılma noktasından dört filozof da farklı anlamlar çıkarmıştır. Heidegger ölüm kavramından yola çıkarak *Dasein*’ın asıl yaşam modusu olarak kabul ettiği ölüme-doğru-varolmaya ulaşır. Bu yaşam modusunda *Dasein* verili varlığından değil, olanaklı varlığından yola çıkarak kendi özgürlük modusunda sahil biçimde varolur. Levinas ‘bilmece’ olarak ölüm kavramında başkasıyla girilen sahil ilişkiye ve buradan temellenen sorumluluk kavramına ulaşır. Başkasıyla girilen ve kişinin karakterini kökenden belirleyen bu sahil ilişki aynı zamanda *Aynı* ve *Ayrının*, sonlu ile sonsuzun birbirleriyle ilişkiye girmesi anlamını taşır. Derrida’da benzer biçimde bu kırılma noktasında sonsuzun sonluyla ilişkiye girmeden onu etkilemesinin bir olanağını görür. *Ölüm hediyesi* sayesinde insan bilinmez olan tarafından etkilenir ve bu da bilinmez olana dair birtakım anlamlara ulaşılabilceğinin göstergesidir. Ölüm bir *sınır* olarak sınırın ötesine dair belirlemelerde bulunma gerekliliğini de beraberinde getirir. Tabii bu belirlemeler apodiktik önermelere dayalı bir akıl yürütmeyle değil, *sınırdaki* bekleyen insanın *aporiasların* farkında olarak gerçekleştirebileceği aporetik bir mantıkla mümkün olacaktır. Agamben, ölümle başbaşa bırakılarak toplumdan dışlanmış *Homo Sacer*’in çıplak yaşamıyla *zoe* veya *biostan* farklı bir yaşam biçiminin olduğunu göstermiştir.³¹¹

Limit kavram olarak ölüm, verili önermelerin kapladığı alanın dışında kalarak apodiktik mantıksal akıl yürütmeyi olanaksız kıldığı için insan düşüncesinde kırılma noktası yaratır. Bu kırılma noktasında insan bilinmeyenden, verili olmayandan yola çıkarak düşünmesini devam ettirmek zorunda kalır. Böyle bir düşünme aporetik mantıksal akıl yürütmeyle sürdürülen bir düşünmedir. Ölüm kavramının ancak bu şekilde düşünülebileceğini göstermek için iki noktanın anlaşılması gerekir: i) ölüm insan düşüncesine aşkın bir kavram değildir, ii) ölüm kavramı hiçbir biçimde verili önermeler sunmaz.

Ölümün limit kavram olması insan düşüncesine aşkın bir kavram olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kant’ın gösterdiği aklın *idelerinden* farklı olarak ölüm insanı bir olgu

³¹⁰ Bkz. Bu tezde 2. Bölüm, s. 28.

³¹¹ Bu paragraftaki düşüncelere tezin 2. Bölümünde referanslarıyla birlikte yer verilmiştir, s. 18-51.

olarak etkiler. Bu etkileme sadece yaşamın sonlanması şeklindeki bir anlık etkiden çok daha derin bir etkidir. Ölüm, ölüme-doğru-varolma, başkasının ölümünden duyulan sorumluluk ya da öldürülmesi yasaklanmamış *homo sacer*'in çıplak yaşamında ölümle kaçınılmaz biçimde karşı karşıya kalma modlarında insanı kökensel bir biçimde etkiler. Bu yüzden ölüm kavramı insan düşüncesine aşkın değildir.

Ölüm bu kökensel etkilemeyi bilinmez olarak kalarak, hiçbir verili önerme sunmadan sürdürür. İnsan başkasının ölümünü veya kendi ölümünü deneyimleyemez. Yani bu zamana kadar gerçekleşmiş olan sayısız ölümden veya şu anda gerçekleşmekte olan ölümlerden deneyimsel herhangi bir bilgi elde edemeyiz. Ölüm her durumda *benimkidir*. Bu da her ölümün ilk ölüm olduğu ve bu konuda istatistiki bilgiler tutmanın anlamsızlığını gösterir. Ölüm *geriye dönüşü olmayan, bilinmeze doğru* bir yolculuktur. Ölümden sonrasına ilişkin akıl yürütmeye imkan tanıyacak herhangi verili önerme mevcut değildir. Bu yüzden ölüm apodiktik mantıksal akıl yürütmeyeyle düşünülebilecek bir kavram değildir.

Bu tez kapsamında ölüm kavramının ancak aporetik mantıksal akıl yürütmeyeyle düşünülmesinin sonucunda yeni anlamlara ulaşılacağı savunulmasının nedeni budur. Bu önerme kabul edildiğinde ise aporetik mantıksal akıl yürütme sonucunda birtakım anlamlandırmaların yapılabileceği ve bu akıl yürütme biçiminin geçerli olduğu da kabul edilmiş olur. İşte bu yüzden ölüm kavramı ve ölüm kavramının apodiktik mantıksal akıl yürütmeye sağladığı kırılma sayesinde aporetik mantıksal akıl yürütmenin geçerliliği savunulabilir hale gelmiştir. Aristoteles'in yukarıda alıntılanan düşüncelerinde belirttiği gibi *endoxadan* yola çıkılarak oluşturulacak bu mantıksal akıl yürütme biçimiyle felsefi *aporias* üzerine *logosun* belirlediği çelişkiler ve imkansızlıkların ötesinde yeni anlamlara ulaşılabilir. *Epistemenin* dışında kalan *endoxadan* temellenmiş kabul edilebilir önermelerle mantıksal akıl yürütme yapılabilecektir. Böylece sadece verili önermelerle sınırlandırılmış kabul edilebilir mantıksal sonuçların alanı daha da genişletilecektir. Bilimin ilk prensipleri üzerine metafizik tartışmalara düşmeden kökensel analizler yapılabilecektir.

Aristoteles'in ilk çağlarda savunabildiği bu düşüncelerin günümüzde savunulabilmesi bilim ve teknikte yaşanan gelişmelerden dolayı giderek zorlaşmaktadır. Fakat *endoxadan* yola çıkılarak geliştirilecek bir akıl yürütmeye ulaşılacak yeni anlamların örtülü kalmaması için bilimlerin akıl yürütme yöntemi olan apodiktik mantığın diğer felsefi akıl yürütme biçimlerini domine etmesinin önüne geçilmesi

gerekir. Aporetik mantıksal akıl yürütmenin geçerli savunması sadece felsefi *aporias*lar çözülmemeye devam ettiği sürece devam ettirilebilir. Bu yüzden diğer felsefi *aporias*ların yanında ölüm kavramı üzerine geliştirilecek her felsefi analiz aporetik mantıksal akıl yürütmenin gelişimine katkı sağlayacaktır.

3.4 Potansiyel Ontoloji ve Gerçeklikten Bağımsız Olarak Düşünülen Potansiyel

Agamben'in bu tezin ikinci bölümünde incelenen *Homo Sacer* kitabında aslında güç/egemenlik problemleri üzerine düşünceler geliştirerek politik felsefe alanında bir çalışma gerçekleştirdiği gösterilmiştir. Agamben'in çalışmasının bu tez kapsamına alınmasının nedeni ise, *Homo Sacer*'de egemenlik problemine ölümle karşı karşıya ve baş başa bırakılması sonucunda *çıplak yaşam* tarzında toplumda dışlanarak içerilerek yaşamak zorunda bırakılan bireyler üzerinden yaklaşım olmasındır. Böyle bir yaklaşım ölümle karşı karşıya ve baş başa bırakılan bireyin sahip olduğu *çıplak yaşam* tarzının incelenmesini gerektirir ve böyle bir inceleme de bu tez kapsamında savunulan ölümün hermeneutik yaklaşımla kavramsallaştırılmasının bir örneği olma niteliğini taşır.

Agamben'e göre, egemenin içinde barındırdığı paradoks eşzamanlı olarak yasal düzenin hem içinde hem de dışında bulunmasıdır. Egemen güç yasanın dışında dururken kendisinin belirlediği yasanın dışında hiçbir şeyin duramayacağını ilan etmek zorundadır.³¹² Bu yüzden yasayla yaşamın ilişkisinin kökenini içirme, başvurma ve üyelik değil, terk etme, yasaklama ve dışlama oluşturur.³¹³ Agamben, Antonio Negri'den alıntı yaparak 'kurulmakta olan egemenlik' ve egemenlik arasındaki çatışmayı ontolojideki potansiyel ve gerçeklik arasındaki çatışmaya benzetir. Ve egemenliğin barındırdığı paradoksun aşılabilmesi için yasayla yaşamın ilişkisinin dışlama modundan içirme moduna dönüştürüldüğü bir politik yaklaşımın kurulması gerektiğini savunur.³¹⁴ Yani Agamben, *çıplak yaşamın* dışlanarak içerilmediği: bireylerin toplumdan, yasadan ve dini yaşamdan dışlanmasına gerek kalmadan ölümle karşı karşıya kalabildiği, ölümün dışlanmadığı bir yaşam tarzının kabulü olmaksızın politik felsefenin problemlerine yönelik kökensel bir yaklaşım geliştirilemeyeceğini savunmaktadır. Politik felsefe içinde egemenliğin paradoksu ve

³¹² HS, s, 15.

³¹³ HS, s, 29.

³¹⁴ HS, s, 43.

ölümün dışlanmadığı bir yaşam tarzı arasında kurulan bu ilişkinin bu tez açısından önemli olmasının nedeni bu ilişki sayesinde ölümün kavramsallaştırılması sonucunda gerçekleşen bir başka dönüşümün görünür kılınmasıdır. Ölümün dışlanmadığı bir yaşam tarzı sayesinde potansiyelliğe sadece gerçeklikle olan ilişkisi üzerinden yer verilmeyen potansiyel bir ontolojinin mümkün olduğu savunulabilmiştir. Agamben potansiyel ontolojinin kurulması konusunda ilk adımları atmış olan öncüler olarak Spinoza, Schelling, Nietzsche ve Heidegger'i gösterir.³¹⁵

Heidegger 'gerçeklik meselesi'³¹⁶ başlığı altında ontolojide gerçekliğin ön plana çıkmasının varlığın mevcut nesnelerden yola çıkılarak anlaşılmasına çalışılmasının sonucu olarak varlığın gerçeklik olarak sayılmasından kaynaklandığını gösterir. Fakat bu durum Heidegger'e göre ontolojinin ilk görevi olan *Dasein*' in analizinin hatta tüm bir ontolojinin faaliyetlerinin gerçekleştirilememesine neden olmaktadır.³¹⁷ Gerçekliğin sadece mevcut nesneleri belirttiğini ileri süren yaklaşım beraberinde mevcut nesnelerin kanıtlanabilir olduğunu kabul eder. Mevcut nesnelerin kanıtlanabilirliği ya nesnenin kendisi üzerinden (realizm) ya nesneye aşkın mevcut olmayan şeyler üzerinden (idealizm)³¹⁸ ya da bu iki yaklaşımın değişik kombinasyonları üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.³¹⁹ Fakat Heidegger'e göre mevcut varolanlar ancak dünya-içinde-varolma³²⁰ fenomeninden hareketle ontolojik bir temel üzerinden gösterilebilir.³²¹ Gerçeklik ontolojik bir terim olarak ele alındığında ise mevcut varolanlardan daha geniş varlık minvallerini temsil eder hale gelmelidir. Geleneksel anlamında gerçeklik ontolojik varlık hallerinin içinde bir önceliğe sahip olmayan ve onları gerektiği gibi temsil edemeyen bir terimdir. Heidegger'e göre gerçekliğin ontolojik bakımından düzgün kullanımı ancak gerçeklik *Dasein*'in *ihitimam göstermelik*³²² fenomenine gönderme yaparsa mümkün olur.³²³ Buradan devam ederek Heidegger 'Hakiki olmak (hakikat) keşfedici varlık olmak demektir'³²⁴ diyerek tüm hakikatların temeline bu hakikatleri keşfeden *Dasein*'i

³¹⁵ HS, s. 43.

³¹⁶ VZ, s. 212-213

³¹⁷ B&T, s. 245.

³¹⁸ VZ, s. 213-220.

³¹⁹ B&T, s. 246-252.

³²⁰ VZ, s. 221.

³²¹ B&T, s. 252.

³²² VZ, s. 223-224.

³²³ B&T, s. 254.

³²⁴ VZ, s. 231.

yerleştirir.³²⁵ Heidegger hakikat olarak *Dasein* ifadesini dört belirleme³²⁶ üzerinden açıklar: i) *Dasein* ihtimam gösterme fenomeniyle hem dünya-içinde varolarak hem de dünya-içindeki-varolanlarla birlikte varolarak özsel olarak zaten *açımlanmıştır*. ii) *Dasein*'in *açımlanmışlığı* onun *fırlatılmışlık* olgusu üzerinden zorunlu olarak temellendirilir. iii) *Dasein* kendi varlık imkanına yönelen bir varolan olarak *tasarımsaldır*. Yani 'dünyadan' veya etrafındaki varolanlardan yola çıkmasının yanında kendi varlık imkanından yola çıkarak da *kendisini anlayabilir*. Bu imkan *Dasein*'in kendini açımamasının en *hakiki* halidir. iv) *Dasein* herkes içinde *düşkünlük* moduna sahip olduğu için keşfettiği hakikatlerin üstü sürekli örtülür ve bu hakikatlerin tekrar tekrar keşfedilmesi gerekir. Bu anlamda *Dasein* hakikat olduğu ölçüde *hakikatsizlik* de olur.³²⁷

Heidegger'le en kökensel hakikatin, keşfeden varolan *Dasein* olarak belirlenmesi hakikatin yapısında önemli değişikliklere yol açar. Bunlar: i) insana öncel olan 'ebedi hakikat' fikrinin çürütülmesi, ii) hakikatin idealize edilmiş özne-nesne ilişkisi üzerinden tesis edilmesinin çürütülmesi, iii) 'hakikat meselesinde' gerçekliğe verilen önceliğin çürütülmesi başlıkları altında açıklanabilir.

Hakikatin *Dasein* olarak belirlenmesiyle hakikatin ölümle olan ilişkisi de kurulmuş olur. Bu ilişki *Dasein* öldüğünde hakikatin de öleceği şeklinde değil, *Dasein* öldüğünde hakikatten söz edecek hiçbir varolanın kalmayacağı, bunun sonucunda da hakikatin varlığı veya yokluğuyla ilgili söylenecek bir sözün olmayacağı şeklinde düşünülmelidir. Varolanların kendilerinde oldukları gibi açımamasına imkan veren hakikatler insandan önce de varolanların açımamasına imkan vermeye hazır olarak bekliyorlardı veya insandan sonra da beklemeye devam edecekler. Ama bu hakikatleri keşfedecek herhangi bir varolan olmayacağı için bu hakikatler varolanları kendilerinde olduğu gibi gösterecek biçimde açımlayacak şekilde keşfedilemeyeceklerdir. Bu da her hakikatin tıpkı insanlar gibi doğduğunu (keşfedildiğini) ve öldüğünü (unutulduğunu) gösterir.

Hakikatin ölümle sınırlandırılmasının ilk etkisi, keşfedildikten sonra sonsuza kadar varlığını sürdürecektir olan herhangi bir nihai hakikatin varlığının reddedilmesi olur. Her hakikat ya başka bir hakikat tarafından geçersiz kılınır ya da insanlar tarafından basitçe

³²⁵ B&T, s. 262.

³²⁶ VZ, s. 233-234.

³²⁷ B&T, s. 264.

unutulur. Ebedi hakikatin varlığını reddederek hakikatin sonsuzluğunu kabul etmeyip her hakikati sonlu bir varlık olarak ele alan bu düşünce, aslında insanın hakikat arayışını sonlu bir arayış olmaktan kurtarır. İnsan varoluduğu sürece keşfedilecek hakikat de vardır. Çünkü insan ya keşfeden bir varolan olarak ya da unutan bir varolan olarak varolabilir. Bu iki yaşam tarzı da eşit biçimde insanın varlık konstitüsyonuna dahildir. Hakikatin ölümle kurulan ilişkisi aslında bir sınırlamadır. Ölüm tarafından sınırlandırılan hakikat ölümün ötesine dair yapılacak hakikat arayışlarının da önüne geçmek anlamını taşır. Eğer her insanın ölümü kendisinininkiye ve hiç kimse ne kendi ölümünü ne de başkasının ölümünü deneyimleyemiyorsa ölümün ötesine dair hiçbir hakikate ulaşamaz. Çünkü ölümün ötesi hakkında söz söyleyebilecek hiçbir keşfedici varolan yoktur. Hakikatin ölümle sınırlandırılması yani ‘ebedi hakikat’ fikrinin çürütülmesi tüm varolanları açımlayabilecek tek bir hakikatin zorunlu olmadığına da göstergesidir. Buna göre farklı varolanların açımlanması sağlayacak birbirleriyle çelişen hakikatlerin keşfedilmesi mümkündür ve bu hakikatler her zaman bir başka hakikatin keşfedilmesiyle veya kendiliğinden unutulabilir. Böylece keşfedici bütün akıl yürütmeler birbirlerine göre herhangi bir öncelik iddiasında bulunmadan kendi geçerliliklerini tesis edebilirler. Bu durumun Heidegger’in fundamental ontolojisi için de geçerli olduğunun altının çizilmesi gerekir. Heidegger’in iddia ettiği gibi varlığın analiziyle ilgili araştırma diğer araştırma konularına göre zorunlu olarak öncelik verilmesi gereken bir konu değildir. Heidegger varlığın analizine öncelik verilmesi gerektiğini önerirken diğer tüm bilimlere temel sağlayacak bir altyapının kurulması gerektiğini ifade eder. Fakat böyle bir zemin tüm hakikatlerin bağlanması gereken tek bir hakikati zorunlu kılmak anlamına gelir. Bu tezin ikinci bölümünde gösterildiği gibi ölüm kavramsallaştırmasının gerçekleştirilebileceği farklı yaklaşımlar ve bu yaklaşımlar sonucu ulaşılabilecek farklı yaşam tarzları mevcuttur. Bu da göstermektedir ki hakikatlerin tek bir zemin üzerinden yükselmesi gerekmez. Farklı hakikatler üzerinde temellenen farklı hakikat zincirlerine ulaşılabilir. Bu yüzden ‘ebedi hakikat’ fikrinin çürütülmesi, tüm hakikatlerin başlangıcı sayılabilecek tek bir hakikatin de reddedilmesi anlamına gelmektedir. Böylece hakikatin ölümle sınırlandırılması insanın hakikat arayışının başlangıç ve sonu olmayan sınırsız bir arayış haline gelmesiyle sonuçlanır.

Hakikatin ölümle sınırlandırılmasının ikinci önemli sonucu, hakikatin idealize edilmiş özne-nesne ilişkisi üzerinden tesis edilmesinin çürütülmesidir. İdealize edilen özne-nesne ilişkisinde idealize edilen taraf öznedir. İdealize edilmiş özne özü gereği

hakikate ulaşmaya uygun olarak tasarlanmış olarak ele alınır. Öznenin hakikate ulaşamadığı durumlar ise özüne uygun davranmadığı durumlardır. Hakikatin keşfedicisi olarak özne yaklaşımı geçerli bir yaklaşım olsa da bu öznenin belirli bir forma sahip olarak hakikate ulaştığı zorunlu biçimde savunulamaz. Öznenin özüne uygun davranmama ihtimali yoktur. Sadece keşfedici bir tavır takınarak kendini ve etrafındaki varolanları açmaması ya da açıklamaması ihtimali vardır ve bu iki durum da öznenin özüne uygundur. İdealize edilmiş bir özneye hakikatin keşfedilme mekanizmalarını açıklamaya çalışmak, mümkün olan tüm hakikatleri tek bir hakikate dayandırmaya çalışmak anlamına geldiği için ve insanın olgusal boyutunu hesaba katmadığı için geçersiz bir yaklaşımdır. Yoksa idealize edilen özne formu belirli bir hakikati yakalamış ve belirli fenomenleri açıklamış olabilir fakat bunun olası tek açıklama imkanı olduğunu ileri sürebilecek geçerli bir varsayım mevcut değildir. Hakikatin ölümle sınırlandırılması sonucu ‘ebedi hakikatin’ yadsınmasıyla öznelciliğe düşmeden farklı hakikatlerin varlığının savunulmasının önü açılmıştır. Böylece özne-nesne arasında kurulan ilişki farklı biçimlerde yorumlanarak ya da tamamen başka ilişki biçimleri keşfedilerek farklı akıl yürütme yöntemleri, farklı hakikate ulaşma yöntemleri geliştirilebilir. Farklı hakikatlerin varlığını savunmak hakikati keşfetme fenomeninin tamamen keyfi bir boyuta indirgenmesi anlamını taşımaz. Hakikati keşfetmenin varolanları oldukları şekilde açıklama niteliğinde kabul edilebilir ve geçerli bir biçimde yapılmış olması gerekir. Hakikati keşfetmenin geçerliliği olgusal durumla uyumluluk, geçerli bir şekilde savunulabilecek bir akıl yürütmenin varlığı ve keşfedilen hakikatle ilgili varolanın kendinde olduğu gibi açıklanabilmesi ilkelerine bakılarak sorgulanabilir. Bu ilkeler farklı yaklaşımlar tarafından farklı biçimlerde uygulanabilir veya bu ilkelere yenileri ilave edilebilir. Bu durum en temel ilkelerin bile ölümün getirdiği sınırlandırmanın dışında kalmadığını gösterir. Bu yüzden öznenin veya hakikati keşfetme yönteminin idealize edilerek çözüme ulaşıldığının düşünülmesi, bunların keyfi biçimde belirlendiğini öne sürerek herhangi bir çözümün mümkün olmadığının savunulması ya da bunlarla ilgili nihai çözümlere ulaşamayacağının kabul edilerek araştırmadan vazgeçilmesi yeni açıklamaların önünü aynı ölçüde tıkayan tutumlardır. Halbuki hakikatin tesis edilmesinin muhtemel başka özne-nesne ilişkileri üzerinden gerçekleştirilmesi bambaşka akıl yürütme yöntemlerinin keşfedilmesine neden olabilir. Kendi varoluşu süresince insanın kendi varolması ve etrafındaki varolanların varolması hakkında takınacağı en açımlayıcı tutum keşfedici edimini ölüm dışında hiçbir sınır tanımadan devam ettirmesidir.

Hakikatin ölümle sınırlandırılmasının üçüncü önemli sonucuysa, ‘hakikat meselesinde’ gerçekliğe verilen önceliğin çürütülmesidir. Hakikat ile gerçeklik arasındaki fark gerçekliğin keşfedilmiş hakikat olduğu şeklinde ifade edilebilir. Keşfedilmiş hakikatler arasında kurulan ilişkilerle başka hakikatleri keşfetmek dedüktif olarak mümkündür. Dedüktif akıl yürütme yöntemi verili gerçeklere ve apodiktik ilişkilere dayanarak kurulur. Bu yüzden de bilimsel olarak güçlü biçimde savunulması ve evrensel olarak kabul görmesi çok daha hızlı biçimde gerçekleştirilebilir. Fakat bir önceki bölümde gösterildiği gibi dedüktif akıl yürütmeden başka akıl yürütme yöntemleri de mevcuttur ve bu yöntemler apodiktik ilişkiler dışındaki ilişki biçimleri kullanarak da (örneğin aporetik ilişki) yeni hakikatler keşfedebilir.³²⁸ Fakat apodiktik ilişkiler dışındaki ilişkilerin geçerliliğinin savunulması ve evrensel olarak kabul edilmesi çok daha zorlu ve uzun bir süreçtir. Bilim felsefesi tarafından dedüktif akıl yürütme biçimlerinin de varsayımlar üzerine kurulduğu gösterilmiş olsa da ya da hiçbir bilim kendi temel prensipleri üzerine sorgulama geliştirme imkanına sahip olmasa da, keşfedilmiş gerçekler üzerine temellenip aporetik ilişkiler kurularak yapılmaya çalışılan keşiflere öncelik verilmektedir. Gerçekliğe verilen öncelik devam etmektedir çünkü bu şekilde çok daha hızlı ve sistematik biçimde yeni hakikatler keşfedilebilir. Gerçekliğe verilen öncelikle elde edilen hızlı gelişmenin bedeli ise sadece belirlenen yönelimsel bir gelişme rotasının sınırları içinde kalan hakikatlere ulaşılabilmesidir. Ölüm kavramsallaştırması tüm akıl yürütme biçimleri için kırılma noktası olma özelliğine sahiptir. Bu yüzden her türlü yönelimsel akıl yürütme tutumunu kesintiye uğratır. Bu sayede ölüm kavramsallaştırması sayesinde keşfedilen hakikatler içinden yeni anlamlara doğru en geniş açılma potansiyeline sahip olan hakikate ulaşılır. Bu hakikat gerçeklikten bağımsız biçimde olasılık kavramının akıl yürütme süreçlerine dahil edilmesidir. Agamben bunu potansiyel ontolojinin kurulması yönündeki ilk adım olarak yorumlamıştır. Fakat bu hakikat ontoloji dışındaki diğer disiplinlere de uyarlanabilir. Ölümün kavramsallaştırılmasının sağladığı sınırlama ve kırılma noktası akıl yürütme yöntemlerinin gerçekliğe öncelik vererek yarattığı sınırların yapaylığını görünür kılmıştır. Bu sayede sadece verili olandan yola çıkılarak oluşturulmaya çalışılan apodiktik akıl yürütme zincirleri dışında verili olmayan, bilmece olandan yola

³²⁸ Bkz bu tezde 3.3 bölüm, s. 81-85.

çıkılarak oluşturulan aporetik akıl yürütme zincirleriyle yeni hakikatlere ulaşılabilmiştir. Bu tez kapsamında incelenen Heidegger'in ölüme-doğru-varolma anlayışıyla kendi varoluş imkanına ve özgürlük modunda sahip *Dasein*'inin eksistensiyal analizi, Levinas'ın başkasının ölümüyle *yönelimsel* olmayan bir duygusallık sayesinde girdiği sahih ilişkide kurduğu sorumluluk ve edilgen olmayan umutlu bekleyişi, Derrida'nın sınırda *aporiasların* farkında olarak bekleyen insanı ve bilinemez olanın *ölüm hediyesiyle* kendisini ele vermeden insanı etkilemesi, Agamben'in ancak dışlanarak içlenebilen *Homo Sacer*'in *çıplak yaşamı* hem doğrudan ölüm kavramsallaştırılması sonucunda hem de aporetik akıl yürütme yönteminin kullanılmasıyla keşfedilen hakikatlerdir. Sözü geçen hakikatlerin her biri insana dair yeni anlamlandırmaların mümkün olmasını sağlamıştır. Ölüm kavramsallaştırmasıyla açığa çıkarılan sınırın dolaylı etkisi ise aporetik akıl yürütmenin ve olasılık kavramını merkeze alan düşünüş biçimlerinin keşfedebileceği yeni hakikatlerin kapladığı alan kadar geniş olacaktır.



4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Giriş bölümünün ‘Hipotez’ kısmında bu tez kapsamında ileri sürülecek savla birlikte, hermeneutik yaklaşımla yapılan ölüm kavramsallaştırmasının ölümün anlamlılığına katkı sağladığının savunulacağı söylenmiştir.

Bu iddianın savunulabilmesi için hipotez bölümünde belirlendiği üzere ikinci bölümde ‘ölüm kavramına hermeneutik yaklaşım’ ın felsefi açıdan ne şekilde mümkün olduğu, nasıl yapılabileceği ve bu yaklaşım sonucunda ne gibi sonuçlara ulaşılabileceği incelenmiştir. İnceleme çalışması Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in çalışmaları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmaların sonucunda Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in sorun edindikleri felsefi konularda ölüm kavramını bir ‘kırılma noktası’ olarak gördükleri ve çalışmalarına devam edebilmek adına bu kırılma noktası üzerine ciddi bir düşünme deneyimi gerçekleştirdikleri gözlemlenmiştir. Söz konusu filozofların ilgilendikleri felsefi problemler birbirlerinden farklı olduğu için ‘kırılma noktası’ olarak ölüm kavramına farklı perspektiflerden yaklaşıldığı, bu filozofların gerçekleştirdikleri ölüm kavramsallaştırmalarındaki farklılıkların bundan kaynaklandığı belirlenmiştir. Bu sonuçlara dayanarak bu bölümün sonundaki ‘Ara Sonuç’ kısmında: i) Heidegger, Levinas, Derrida ve Agamben’in farklı perspektiflerden gerçekleştirdikleri ölüm kavramsallaştırmalarının ‘hermeneutik yaklaşım’ adı altında biraraya getirilebileceği, ii) söz konusu filozofların geliştirdikleri hermeneutik ölüm kavramsallaştırmalarının ilgilendikleri felsefi sorunlara yardımcı ama keyfi olmayacak biçimde katkı sağladığı, iii) hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının söz konusu filozofların ilgilendikleri felsefi problemlere katkı sağladığı gösterilebilirse hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının ölümün anlamlılığına olan katkısının da gösterilmiş olacağı iddia edilmiştir.

Daha sonra ikinci bölümdeki varsayımların özellikle de sonuncusunun savunulabilmesi için, hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının i) zaman kavramı, ii) insanın bütünlüğü kavramı, iii) mantık kavramı ve iv) düşüncedeki potansiyellik ve gerçekliğin konumlanması konularında yeniden tanımlanması ve anlamlandırılması

alışmalarıyla olan ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır. Hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının, ölüm kavramını ‘nihai son olarak’ değil insan düşüncesinin ‘limit kavramı’ ve geleneksel felsefi düşünce biçimlerinde ‘kırılma noktası’ olarak ele alması sayesinde ölüm kavramının söz konusu düşünce yapılarının dönüşümlerine katkı sağladığı gösterilmiştir.

Böylece ölüm kavramı ‘nihai son’ olarak düşünölmekten ve bunun sonucunda herhangi bir felsefi çalışmanın konusu olamamaktan kurtarılmış oldu. Ölüm kavramının ‘limit kavram’ ve ‘kırılma noktası’ olması insan düşüncesinin başka bir yöne doğru dönüşmesine imkan tanımıştır. Bu sayede felsefenin kadim sorunlarına farklı perspektiflerden yaklaşılarak bu felsefi problemlerin dönüşöme uğramasının önü açılmıştır. Hermeneutik ölüm kavramsallaştırması sayesinde mümkün olan bu dönüşüm, ölüm kavramının kendisini de etkileyerek insan düşüncesini ‘felsefi boyutta’ da etkileyebilen, dönüştürebilen bir kavram haline getirmiştir.

Bundan dolayı bu tez kapsamında ölüm üzerine yapılan hermeneutik bir incelemenin yani hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasının, ölümün anlamlılığına katkı sağladığı savunulmuştur.

Bu tez bağlamında tespit edilen bir diğer önemli durum hermeneutik ölüm kavramsallaştırmasıyla ölümün anlamlılığına yapılmış olan katkının beklenen sonuçlarının günümüzde herhangi bir felsefi yönelim içinde gözlemlenememesidir. Tezin giriş bölümünde ‘literatür araştırması’ kısmında gösterildiğı gibi günümüzdeki ‘ölüm felsefesi’ çalışmaları ölüm kavramının insan düşüncesini ‘felsefi boyutta’ etkileyebileceğı şekilde yürütölmemektedir. Ve bu tez kapsamında incelenen hermeneutik ölüm kavramsallaştırmaları, filozofların asıl ilgilendikleri felsefi konulara yaklaşabilmek adına ölüm kavramına kısmi bir şekilde yaklaşmış olduklarını göstermektedir. Bu yüzden felsefenin dolaysız biçimde ölüm kavramsallaştırmasına yönelmesi gerekmektedir. Bu çalışmaların ölümün ve diğer felsefi problemlerin anlamlılığına ne şekilde katkı sağlayabileceğı bu tez kapsamında gösterilmiştir.

KAYNAKLAR

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen, (California: Stanford University Press, 1998)
- , *Language and Death; The Place of Negativity*, çev. Karen Pinkus ve Michael Hardt (Oxford: University of Minnesota Press, 2006)
- Aristotle, ‘Fizik IV’, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 5. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014)
- , ‘Physics’, *The Complete Works of Aristotle: Volume 1*, ed. Jonathan Barnes, 4. Basım (Princeton: Princeton University Press, 1984)
- , ‘Topics’, *The Complete Works of Aristotle: Volume 2*, ed. Jonathan Barnes, 4. Basım (Princeton: Princeton University Press, 1991)
- Ateşoğlu, Güçlü, Çetin Balanuye, Nazile Kalaycı, Devrim Sezer, Meryem Uçar ve Kaan Özkan, ‘Ölüm, Yaşam, Sınır’, *Baykuş*, 2009
- Bell, John L., ‘Continuity and Infinitesimals’, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/continuity/>>
- Bornemark, Joanne, ‘Limit-Situation: Antinomies and Trancendence in Karl Jaspers’ Philosophy’, *Sats-Nordic Journal of Philosophy*, 7 (2006), 54
- Bradley, Ben, Fred Feldman, and Jens Johansson, *The Oxford Handbook of Philosophy of Death* (Oxford: Oxford Univesity Press, 2012)
- Çüçen, A. Kadir, ed., *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*, (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017)
- Demske, James M., *Being, Man and Death : A Key to Heidegger* (Lexington: Kentucky University Press, 1970)
- Derrida, Jacques, *Aporias- Dying, Awaiting (One Another at) the ‘Limits of Truth’*, çev. Thomas Dutoit, (Stanford: Stanford University Press, 2003)
- , *The Gift of Death*, çev. David Wills, (London: The University of Chicago Press, 1995)
- Descartes, Rene, *Yöntem Üzerine Konuşmalar*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013)
- Gökçe, Gevher, Ender Keskin, Gülay Kayacan, Hatice Özer, Mustafa Eren ve Zeliha Hepkon, ‘Bir Seferlik Ölüm’, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, 21. Basım (Oxford: Blackwell Publishing, 1962)
- , *The Concept of Time*, çev. William McNeill, (Oxford: Blackwell Publishing, 2005)
- , *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011)
- , *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: İmge Kitabevi, 2007)
- Jaspers, Karl, *Philosophy: Volume 2*, çev. E.B. Ashton (London: The University of Chicago Press, 1970)
- Kagan, Shelly, *Death* (Yale: Yale University Press, 2012)
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, 5. Basım (İstanbul: İdea Yayınları, 2017)
- , ‘Critique of Practical Reason’, *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor

- (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)
- , *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)
- Levinas, Emmanuel, *God, Death and Time*, çev. Bettina Bergo, (Stanford: Stanford University Press, 2000)
- , *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (Ayrıntı Yayınları, 2006)
- Luper, Steven, *The Philosophy of Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)
- Mantzavinos, C., “Hermeneutics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2016
<<https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/>>
- Negri, Antonio, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, çev. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)
- Nutku, Uluğ, Afşar Timuçin, Sinan Özbek, Ömer Naci Soykan, Cemil Güzey ve Sezgin Çelik, ‘Ölümün Felsefesi’, *Felsefe Logos*, 2000
- Ökten, Kaan H., *Ölüm Kitabı: Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri*, 2. Basım (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016)
- Ökten, Kaan H., Sait Aykut, Yaşar Çoruhlu, Selim Badur, Ivan Illich ve Emmanuel Levinas, ‘Ölüm: Bir Topografya’, *Cogito*, 2004
- Patocka, Jan, ‘Is Technological Civilization Decadent, and Why?’, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, ed. by James Dodd (Chicago: Open Court Publishing, 1999), pp. 95–119
- Shields, Christopher, *Aristotle*, (London: Routledge, 2007)

ÖZGEÇMİŞ



Ad-Soyad : Çağdaş Ali DEDE
Doğum Tarihi ve Yeri : 23.02.1990 Merzifon
E-posta : cagdasdede@gmail.com

ÖĞRENİM DURUMU:

- **Lisans** : 2014, İstanbul Teknik Üniversitesi, Makina Fakültesi, Makina Mühendisliği Bölümü
- **Yüksek lisans** : 2018, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bölümü

MESLEKİ DENEYİM VE ÖDÜLLER:

- 2014 yılından itibaren Ukinox Ankastre Sistemleri şirketinde ‘Ar-Ge Mühendisi’ ünvanıyla proje yürütücülüğü yapmaya devam ediyor.
- 2014,2016 ve 2017 yıllarında 2 adet Tübitak 1507 ve 1 adet Tübitak 1501 Sanayi Destek Projesi’ni ‘Proje Yürütücüsü’ ünvanıyla yönetti.
- Nisan 2017 tarihinde MSGSÜ’de gerçekleştirilen ‘Hegel: Hakikat, Çelişki Yaşam Sempozyumu’na konuşmacı olarak katıldı.
- Ağustos 2016 tarihinde yayınlanan Kutadgubilig dergisinin ‘Heidegger Özel Sayısı’nda, Gregory Schufreider’in ‘The Origin of The Work of Art’ başlıklı makalesinin ‘Sanat Eserinin Kökeni’ başlığıyla çevirisini yaptı.